Theodor W. Adorno

Sahicilik Jargonu

ALMAN İDEOLOJİSİ ÜZERİNE
1962-1964



metis

Theodor W. Adorno

Sahicilik Jargonu

Alman İdeolojisi Üzerine 1962-1964

Theodor W. Adorno (1903-1969) "Frankfurt Okulu" ya da "Eleştirel Kuram" olarak anılan düşünce hareketinin en önemli üyelerindendir. Babası, Protestanlığa geçmiş Yahudi kökenli bir şarap imalatçısı, annesi Fransız/Korsika kökenli bir opera sanatçısıydı. Katolik bir aileden gelen annesi tarafından nüfus kütüğüne Wiesengrund-Adorno olarak kaydettirilen Adorno, 1943'ten itibaren sadece anne soyadını kullanmıştır.

Frankfurt'ta müzik ve felsefe öğrenimi gördü. Siegfried Kracauer, György Lukacs, Ernst Bloch ve Walter Benjamin gibi dönemin radikal yazarlarının etkisi altında Marksizme yaklaştı, ancak herhangi bir siyasal partiye katılmadı. Düşüncesinin oluşumunda asıl önemli figürler, besteci Arnold Schönberg ile Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün yöneticisi Max Horkheimer'di. Adorno da 1930'ların başında Enstitü'ye katıldı. Nazilerin Almanya'da iktidarı almalarından sonra İngiltere'ye, ardından ABD'ye göç etti. Burada, kendi yönetimindeki bir çalışma grubuyla, sonradan aynı başlıkla yayımlanacak olan *Otoriter Kişilik* (*The Authoritarian Personality*, 1950) araştırmasını yönetti. Savaştan sonra Frankfurt'a dönerek Horkheimer'le birlikte Enstitü'yü yeniden kurdu. Diğer önemli yapıtları *Minima Moralia* (Metis, 1988) *Philosophie der neuen Musik* (1949; Modern Müziğin Felsefesi), *Dialektik der Aufklaerung* (Horkheimer ile, 1947; *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Kabalcı), *Negative Dialektik* (1960; Negatif Diyalektik, Metis yayın programındadır) ve *Ästhetische Theorie*'dir (1970; Estetik Kuramı). Metis'te eleştiri dizisinde yazarın bir makale seçkisine de yer verdik: *Edebiyat Yazıları*, 2004.



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Sahicilik Jargonu
Alman İdeolojisi Üzerine
1962-1964
Theodor W. Adorno

Almanca Basımı:
Jargon der Eigentlichkeit, Zur Deutschen Ideologie
Suhrkamp Verlag

Birinci Basım: Ocak 2012

Yayıma Hazırlayan: Tuncay Birkan
Kapak Tasarımı: Emine Bora
Kapak Resmi: Grimm Kardeşlerin
"Tavşan ve Kirpi" masalı için illüstrasyon.

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-837-8

Theodor W. Adorno

Sahicilik Jargonu

ALMAN İDEOLOJİSİ ÜZERİNE
1962-1964

Almancadan Çeviren:
Şeyda Öztürk


metis

Fred Pollock için

22 Mayıs 1964

Il est plus facile d'élever un temple que d'y faire descendre l'objet du culte.*

SAMUEL BECKETT, *L'innommable*

YİRMİLİ YILLARIN başlarında, felsefe, sosyoloji ve teolojiyle uğraşan birkaç kişi bir araya gelmeyi planladı. Bunların birçoğu eski amentülerini terk edip bir yenisine geçmişti; ortak paydaları bu yeni benimsenmiş dini vurgulamaya verdikleri önemdi, dinin kendisi değil. Hepsi de, o zamanlar üniversitelerde hâlâ hüküm sürmekte olan idealizmden hoşnutsuzdu. Felsefe bu kişileri özgürlük ve özerklikten vazgeçip Kierkegaard'ın pozitif teoloji adını verdiği şeyi benimsemeye yöneltmişti. Asıl meseleleri, özgül dogmalardan, vahyin hakikat içeriğinden çok zihniyetti. O zamanlar bu çevreyi ilgi çekici bulan bir ahbabım, toplantılarına davet edilmediği için biraz üzülmüştü. Yeterince sahici olmadığını ima etmişlerdi ona. Çünkü Kierkegaardcı sıçramaya ihtiyatla yaklaşıyordu; özerk düşüncenin şahadet ettiği dinin böylece özerk düşünceye tabi duruma gelip, tanımı gereği önünde sonunda dönüşmek istediği Mutlaklığı olumsuzlayacağından şüpheleniyordu. Bir araya gelen bu insanlar entelektüalizm karşıtı entelektüellerdi. Mutabakatlarının üstünlüğünü karşılıklı tekrar ettikleri amentüleri telaffuz etmeyenleri dışlayarak teyit ediyorlardı. Zihinsel ve manevi düzeyde savundukları düşünceyi *ethos* belliyorlardı; sanki kendinden üs-

* Bir tapınak dikmek, gökten oraya tapınacak bir şey indirmekten daha kolaydır (*Adlandırılamayan*). –*ç.n.*

tün olanların öğretisini benimsemek kişinin içsel rütbesini de yükseltirmiş gibi; Yeni Ahit'te, Ferisiler aleyhine tek bir söz bile yokmuş gibi. Bundan kırk yıl sonra, evanjelik bir bilim kurulu toplantısında, konuşmacılardan biri günümüzde ilahi müziğin mümkün olup olmadığı konusunda şüphelerini dile getirdiğinde, emekliye ayrılmış bir piskopos toplantıyı terk etti. Bu piskopos da, hizaya girmeyenlerle ilişkiye girmemesi yolunda uyarılmıştı ya da bu kişilerle alışverişten muaf tutulduğunu düşünüyordu: sanki eleştirel düşüncenin nesnel bir temeli yokmuş, eleştirel düşünce öznel bir sapmaymış gibi. Bu tip insanların ortak yanı, Borchardt'ın tabiriyle, doğru pozisyonu alma çabasıdır; adeta kendilerine kayıtsız şartsız güvenmiyormuş gibi düşüncelerini açık etmekten korkarlar. O zamanlar olduğu gibi bugün de, somut addettikleri şeyin, güvenilmez buldukları ama kavramlardan silinmesi mümkün olmayan soyutlama karşısında bir kez daha yenik düşme tehlikesini sezerler. Somutlamanın fedakârlıkta, özellikle de entelektüel fedakârlıkta vaat edildiğini düşünürler. Heretikler bu çevreye, "Sahiciler" adını vermişti. *Varlık ve Zaman* o zamanlar daha yayımlanmamıştı. Heidegger bu çalışması boyunca sahiciliği varoluşsal ontoloji bağlamında, bütünüyle felsefi bir terim olarak kullandı ve Sahicilerin kuramsal açıdan daha zayıf bir yaklaşımla uğrunda çabaladıkları şeyi felsefeye etkili biçimde yedirerek berikine ikircikli yaklaşanları da kendi safına kattı. Onun sayesinde, itibari talepler vazgeçilebilir hale gelmişti. Kitabın halesini, 1933 öncesinde entelijansiyanın karanlık dürtülerinin yönlendiği yeri makul bir yer olarak tasvir edişinden, bunun tümüyle mecburi olduğunu gözler önüne serişinden kazanıyordu. Ondaki ve onun dilini takip eden herkesteki o teolojik tını, zayıflamış halde de olsa günümüzde bile çınlamakta şüphesiz. Çünkü o yılların teolojik iptilaları, o zamanlar kendilerini elitler olarak tesis edenlerden oluşan çevrenin sınırlarını katbekat aşarak dile sızmış durumdadır. Sahicilerin dilindeki kutsal niteliğin kaynağı, etrafta ulaşılabilecek başka bir otorite olmadığı için Hıristiyanlığın dilini andırdığı yerlerde bile, Hıristiyanlık kültünden ziyade sahicilik kültüdür. Sahicilerde dü-

şünce belirli bir içerik kazanmadan önce bu dilin kalıbına dökülür ve böylece tam da tabi olma hedefine başkaldırma niyetinde olduğu yerde, bu hedefe uyum sağlar hale gelir. Mutlağın otoritesi, mutlaklaştırılmış otorite tarafından alaşağı edilir. Faşizm bir komploydu ama salt komplodan ibaret değildi; muazzam bir toplumsal gelişim sürecinde yeşerdi. Dil faşizme bir sığınak sağladı; için için yanan kötücüllük bu sığınakta kendini kurtuluşun ta kendisiymiş gibi ifade etti.

Almanya'da bir sahicilik jargonuyla konuşuluyor, dahası yazılıyor; kullanana hem asil hem de huzurlu bir hava veren, toplumsallaştırılmış seçilmişliğin emaresi olan bu dil, üst dil olarak sunulan bir alt dil aslında. Jargonun felsefeden, sadece evanjelik okullarla sınırlı kalmamak üzere teolojiye, pedagojiye, gece okulları ve gençlik örgütlerine ve hatta iş dünyası ve hükümet temsilcilerinin üst düzey konuşmalarına kadar uzanan geniş bir kullanım alanı var. Derin insani hassasiyetler sahteciliğiyle dolup taşan bu jargon, resmi olarak yalanladığı dünya kadar standartlaşmış durumda; bunun nedeni kısmen kitlelere ulaşma konusundaki başarısı, kısmen de, sırf tabiatı sayesinde mesajını otomatik olarak iletmesi. Nitekim jargon, mesajı kendine ruh vermesi gereken deneyime kapatmıştır. Jargon, yanıp sönen sinyaller gibi hemen anlaşılan, makul sayıda sözcük içerir. *Sahicilik* bunların en öne çıkanı değil; o daha çok jargonun içinde yeşerdiği havayı aydınlatıyor ve onu örtük olarak besleyen düşünme biçimini imliyor. Başlangıç için, "varoluşsal", "kararlaştırma aşamasında", "görev", "celp etme", "karşılaşma", "hakiki konuşma", "ifade", "endişe", "bağlılık" gibi örnekler sayılabilir; bu listeye azımsanmayacak sayıda, benzer tonda, terminolojik olmayan terim eklenebilir. Grimm Sözlüğünde açıklanan ve Benjamin'in masumca kullandığı "endişe" kelimesi gibi birkaçı, bu "gerilim alanı"na —bu da bahsettiğimiz liste için uygun bir örnektir— gireli beri o kadar farklı bir tona bürünmüştür ki... Ama asıl yapılması gereken bu süslü adlardan bir *Index Verborum Prohibitorum* (yasaklı sözcükler listesi) oluşturmaktan çok onların jargonda gördükleri dilsel işlevin izini sürmektir.

Jargonun bütün sözcükleri süslü adlar değildir; ara sıra alelade sözcükleri de alıp yukarı kaldırır ve avamla seçkin olanı bilgece harmanlayan faşist kullanıma uygun hale gelene kadar allayıp pullar. Seçkin olanı doya doya yudumlayarak kendinden geçen George ve Hofmannsthal gibi Yeni Romantik şairler şiirlerini yazarken asla bu jargonu kullanmaz; buna karşın, onların Gundolf gibi aracıları tam da bunu yapar. Sözcükler ancak yalanladıkları konumlanma (*Konstelletion*) sayesinde, konumlanmada her birine biricikli jesti yüklenmesiyle jargon terimi haline gelir. Tekil sözcüğün kaybettiği büyü manipülasyonlar yoluyla, zorbalıkla ona tekrar yedirilir. Tek bir sözcüğün aşkınlığı ikincil, fabrikadan hazır halde gelen bir aşkınlıktır: kaybedilmiş asıl aşkınlığın yerine konulur. Ampirik dilin bileşenleri, tüm katılıklarıyla, hakiki ve vahyedilmiş bir dilin bileşenleriymiş gibi kullanılır; kutsal tören sözcüklerinin ampirik dile kolaylıkla yedirilmesi, konuşanın ve dinleyenin onların cismaniliğine inanmasını sağlar. Eter, sözcüklerin üzerine mekanik şekilde serpilir; atomistik sözcükler, herhangi bir değişime tabi tutulmadan süslenir. Jargonun sistem (*Gefüge*) adını verdiği şey sayesinde, bu sistemden daha öncelikli hale gelirler. Nesnel açıdan bir sistem sayılabilecek jargonun düzenleme ilkesi düzensizliktir, dilin bileşenlerine ayrılarak bizatihi sözcüklere dönüşmesinden ibarettir. Bu sözcüklerin bazıları farklı bir konumlanışta, hiç çekinmeden jargona uygun biçimde kullanılabilir: bilim kuramında hüküm niteliğinde yargıları özlü biçimde tanımlayan "bildirim" (*Aussage*), esas olanın arızi olandan ayırt edildiği durumlarda —elbette dikkatle— sıfat olarak da kullanılan "esasen/sahici" (*eigentlich*); bozuk bir şeyi işaret eden, ifade edilene doğrudan uymayan bir ifade olan "sahte/gayrisahih" (*uneigentlich*); "canlı icra edilen müzik kategorisindeki geleneksel parçaların radyoda yayımlanması, bir *sanki* duygusunu, sahtelik duygusunu temel alır."[1] Burada "sahte", görünür olanın keskin biçimde olumsuzlandığı

1. Theodor W. Adorno, *Der getreue Korrepetitor, Lehrschriften zur musikalischen Praxis*, Frankfurt 1963, s. 218.

eleştirel bir anlamda kullanılmaktadır. Ama jargon, sahiciliği veya zıddını, bu tür bütün saydam bağlamlardan çekip alarak kullanır. Şüphesiz ki hiçbir firma, kendisine bir sipariş/görev* verildiğinde, "sipariş/görev" sözcüğünü kullandığı için suçlanamaz. Ama bunlar oldukça küçük ve soyut olasılıklardır. Bu olasılıkları aşırı zorlayanlar, sözcükleri tarihle hiç temas etmeyen, değiş tokuş edilebilir oyun pulları olarak gören kör bir nominalist dil kuramına yakınlaşmaktadır. Oysa tarih her sözcüğe sızar ve her birini, jargonun daima peşine düştüğü o sözde ilk anlamını (*Ursinn*) tekrar kazanma olasılığından sakınır. Neyin jargon olup olmadığı, sözcüğün kendi anlamı karşısında aşkın bir konuma yükselmesini sağlayan bir tonda yazılıp yazılmadığına, tek tek sözcüklerin, cümle, hüküm, düşünce içeriği zararına öne çıkarılıp çıkarılmadığına göre belirlenir. Buna göre jargonun oldukça biçimsel bir karakteri olduğu söylenebilir: istediği şeyin, genel olarak kullanılan sözcüklerin içeriğine bakılmadan, sadece sunuluşları üzerinden hissedilip kabul edilmesini sağlar. Dilin kavram öncesi, mimetik öğesini, arzulanan etki çağrışımlarını uyandırmak uğruna kontrolü altına alır. Örneğin "bildirim" (*Aussage*), konuşanın varlığının aynı zamanda konuyla iletişime geçtiği ve ona itibarını verdiği intibaını yaratmak ister. Jargon, bu konuşan fazlası olmadan, konuşma sahici olamazmış, ifadenin salt konuya yönelik olması günah işlemek olurmuş gibi gösterir. Bu biçim, demagojik amaçlar için elverişlidir. Jargona hâkim kişinin ne düşündüğünü söylemesine hatta onu düşünmesine bile gerek yoktur; jargon bu görevi ondan devralır ve düşünceyi kıymetsizleştirir. Sahicilikte esas olan bütün yönleriyle insanlık halinin konuşmasıdır. Böylece, jargonun "*sich ereignen*" (öz oluverme) olarak stilize ettiği durum tecelli eder. İletişim gerçekleşiverir ve üzerinde hemen kolektif mutabakata varıldığı için bile şüphe edilmesi gereken şeyi hakikat diye öne sürer. Jargonun tonlamasında, kutsal olan neyse onunla işbirliği yapan kâhinlerin ciddiyetinden izler vardır.

* Almancada *auftrag*, hem sipariş hem görev anlamına gelmektedir. *–ç.n.*

Jargonun sözcüklerinin, bağlamdan olduğu kadar kavramsal içerikten de bağımsız olarak, ifade ettiklerinden daha yüce bir şey söylüyormuş izlenimini bırakması, *aura* terimiyle açıklanabilir. Benjamin'in bu terimi tam da, bu terimden anladığı şeyin kendi kuramı uyarınca deneyimlenemeden buharlaştığı anda öne sürmesi pek de tesadüfi değildir.[2] Sahicilik jargonunun sloganları, ilahi bir içeriğe sahip olmadıkları halde ilahi sayılan donuk sızıntılar olarak *aura*'nın çözülüşünden arta kalanlardır. Kendini büyüsünden arındırılmış bir dünyanın ortasında emre amade ya da paramiliter yeni Almancadaki ifadesiyle "seferber" (*einsatzbereit*) hale getiren bir bağlı-olmama durumuyla eşleşmiştir *aura*. Şeyleştirmeye yönelik itirazın, jargonun temsil ettiği itirazın kendisi şeyleşmiştir. Richard Wagner'in kötü sanatı hedef alan tanımına, teatral efekti failsiz bir fiilin sonucu olarak tanımlamasına benzer bu itiraz. Kutsal ruhun tükendiği yerde, mekanik ifadelerle konuşulur. Ne var ki, ima edilen ve baştan beri mevcut olmayan sırrı herkes bilmektedir. Ona sahip olmayanın, kendisi ona sahipmiş de diğerleri değilmiş gibi konuşması yeterlidir. Nazilerin öldürdüğü Paul Kornfeld'in bir tiyatro oyununda geçen "Her insan seçilmiştir" yollu dışavurumcu ifade, hatalı Dostoyevski kullanımı çıkarıldıktan sonra, toplumsal gelişmenin tehdidini ensesinde hisseden ve tam da bu gelişme nedeniyle itibarını kaybeden küçük burjuvazinin kendini ideolojik olarak tatmin etmesine yarar. Bu gelişmeye ne madden ne de manen ayak uydurmuş olmayı saygınlığının kaynağı olarak görür. Nietzsche'nin ömrü sahicilik jargonuyla karşılaşıp da midesinin bulanmasına vefa etmemişti, ama kendisi yirminci yüzyılda mükemmel Alman hınç fenomeni haline geldi. Nietzsche'nin "Havada kötü bir koku var" ifadesi, zinde yaşamın tuhaf banyo merasimleri için kullanıldığında asıl münasip kullanım yerini bulmuş olur:

2. Bkz. Walter Benjamin, *Schriften I*, Frankfurt 1955, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", s. 374.

> Pazar günü, aslında daha Cumartesi akşamından başlar. Esnaf dükkânını toparladıktan, ev kadını evi köşe bucak temizleyip pırıl pırıl parlattıktan ve hatta evinin önünü, sokağı da süpürüp bütün hafta boyunca toplanmış kir pası temizledikten sonra; nihayetinde çocuklar da yıkandığında ve yetişkinler bedenlerini iyice temizleyip haftanın pisliğini üzerlerinden attıktan sonra önceden hazırlanmış temiz elbiseleri giydiklerinde — bütün bunlar köylülere özgü bir özen ve mütalaayla halledildiğinde, insanlarda derinden mutluluk veren bir istirahat hali hâkim olur.[3]

Çoğu yerde artık varolmayan bir gündelik yaşama dair ifade ve durumlar, hürmet hisleriyle sessiz bırakılan bir mutlağın vekâlet ve kefaletinin güvencesiyle şişirilir. Aklı başında olanlar vahiyden medet ummak konusunda çekingenlik sergilerken, onlar otoriteye yönelik tutkularıyla, sözcüğün, olgusal, koşullu ve tartışmalı alanın üstüne çıkarak kutsal âleme yükselmesi (*Himmelfahrt*) için uygun ortamı hazırlarlar; bunu da sözcüğü, yazarken bile, inayet yukarıdan inip sözcüğün içine dolaysızca yerleşmiş gibi kullanarak yaparlar. Jargon, üzerine düşünülmesi gereken ama düşünceye de direnen en yüce durumu ona —jargonda buna "fi tarihinden beri" eklenebilir— hâkimmiş gibi davranarak hükümsüz kılar. Felsefenin hedeflediği şey, temsili onun için esas kılan o özgüllük, sözcüklerinin her birinin söylediğinden fazlasını söylemesini şart koşar. Jargon tekniğinde bu şart istismar edilir. Hakikatin, tekil sözcük ve önermelerin anlamına aşkınlığı, jargon tarafından sözcüklere, bu onların asli ve değişmez bir özelliğiymiş gibi yedirilir; oysa bu "fazla" ancak bu dizilimin dolayımıyla inşa edilir. Felsefi dil, ideali uyarınca söylediğinin ötesine düşünce silsilesinin gelişimi sırasında söylediği aracılığıyla geçer. Hakikat ile düşünce arasındaki çelişki bu dil içinde kendi bilincine vardığı ve böylece kendi üzerinde denetim kurduğundan, diyalektik bir aşkınlık söz konusudur. Jargon bu aşkınlığı tahrip ederek ele geçirir, onu kendi gevezeliğinde boğup geri çekilir. Sözcüğün o "fazla"sı —söylediğinden daha fazlasını söylüyor olması sonucu ortaya çıkan fazla— tek kalemde sözcüğe, onun ifadesi olarak yük-

3. Otto Friedrich Bollnow, *Neue Geborgenheit*, Stuttgart 1956, s. 205.

lenir; sözcük ile şey diyalektiği kadar tek tek sözcüklerle onların arasındaki bağıntının diyalektiği de kesintiye uğratılır. Sözcüğün, hakkında bir hükme varılmadan, üzerinde düşünülmeden, anlamını ardında bırakması beklenir. Böylece söz konusu "fazla"nın gerçekliği inşa edilecektir; bu gerçeklikte sözcük, basitliğiyle yersizce övünen jargonun anımsamaktan çekindiği mistik dil spekülasyonuna yönelik bir istihza niteliğini alacaktır. Jargon, dilin el yordamıyla aradığı fazlayla bu fazlanın kendindeliği arasındaki farkı yok eder. Böylece riyakârlık bir *a priori* olur: gündelik dil, şimdi ve burada kutsal dilmişçesine konuşulur hale gelir. Dünyevi bir dil ilahi dile ancak o dilin tonlamasına mesafe alarak yaklaşabilir, onu taklit ederek değil. Jargon, bu kuralı küfürle ihlal eder. Ampirik sözcükleri bir *aura*'yla sarıp sarmaladığı gibi, felsefenin "Varlık" gibi genel kavram ve fikirlerini de bol keseden kullanınca sözcüklerin kavramsal özleri, düşünen özne aracılığıyla dolayımı, bütün o cilanın altında kaybolur: sonra da bunların gelmiş geçmiş en somut terimler olduğuna inanmamız beklenir. Aşkınlık ve somutluk harelenir: müphemlik en sevdiği felsefe tarafından lanetlenen bir dilsel tavrın aracıdır.[4]

Ama hakikatsiz olan (*das Unwahre*) tumturaklı tavırlarıyla açık eder hakikatsizliğini. Uzun süre görüşemediğim bir ahbabım, varoluşsal açıdan güvende olduğunu yazmıştı; parasal ihtiyaçlarını karşılayabildiğini kastettiğini anlamak için uzunca bir süre düşünmem gerekti. Uluslararası tartışmalara —neye yarıyorlarsa!— tahsis edilmiş bir merkeze Buluşmalar Evi adı verilmiş; "toprakta sağlam temeller üzerine dikilmiş", görülebilir bir ev, varolan ve yaşayan ve nihayetinde kendilerini öldürmedikleri sürece en az ölü olanlar kadar iyi tartışabilecek olan ve varolmaktan başka pek bir işe yaramayan insanlar arasında vuku bulduğundan sıradan tartışmalardan üstün olduğu varsayılan bu toplantılar sayesinde kut-

4. Bkz. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 3. basım, Halle 1931, s. 173 vd., §37 (Türkçesi: *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora, 2008, s. 183 vd. Bundan böyle bu kitaptan yapılan tüm alıntılarda bu çeviri kullanılmış, fakat zaman zaman çeviride küçük değişiklikler yapılmıştır –*ç.n.*).

sal bir yere dönüşür. Bu toplantılarda kişinin diğerleriyle ilişki kuruyor olması herhangi bir içerikten çok daha önemlidir; jargon için, gençlik hareketinin hırpani cemaat *ethos*'u yeterlidir, ki bu da söylenen hiçbir şeyin konuşanın burnunun ötesine veya son zamanlarda konuşmacının "partner"i olarak hitap edilmeye başlanan kişinin kapasitesinin ötesine geçilmediğini gizlemeye yarar. Jargon sarsılmaz yapılara bağlılığı terbiye ederken bir yandan da en ast konumdaki konuşmacıların özsaygılarını güçlendirir: Konuşmacı, onun içinden birileri konuştuğu için değer görür — o biri aslında bir hiç olsa da. Jargonun, cemaati gücendirmemek adına düşüncenin çok zorlayıcı olmaması gerektiği yolundaki vurgulu talimatı bu insanlar için daha da yüksek bir tasdikin garantisidir. Dilin kendisinin genelliği ve nesnelliğiyle söz konusu bütün insanı, o konuşan tikel özneyi çoktan olumsuzladığı gerçeğinin üstü örtülür: Dil her şeyden önce, bireyin öyleliği (*Sosein*) pahasına işler. "El altındaki" (*zuhanden*) iletişim yolu olarak jargon, konuşanın düşünce değil de bütün yönleriyle insanlık hali (*der ganze Mensch*) olduğu yolundaki tutumuyla, insansızlaştırılmış kitle iletişiminden bağışıkmış gibi yapar; herkes tarafından coşkulu bir mutabakatla karşılanmasını sağlayan da budur. Kullandığı sözlerin arkasında sonuna kadar dururmuş gibi yapan insanın aslında başkaları adına, onlara bir şeyler yutturmak için konuşuyor olduğundan kimse şüphelenmez: Önüne "doğru" iliştirilen "bildirim" sözcüğü eksiksiz bir mazeret görevi görür. Prestijini kullanarak, "başkaları için"e "kendinde"nin (*an sich*) güvenilirliğini nakletmeye çalışır. Her şeyin iletişimden ibaret olduğu ortamda, bu, iletişimden de iyidir. Çünkü bundan kısa süre önce "intihar mangası" (*Himmelfahrtskommando*) tabirini icat ettiği için göklere çıkarılan (*verhimmelt*) insan kadar, "bildirim"in muhatabı da jargonun varlık temelidir (*Seinsgrund*) ve bu ikisini ayırt etmek imkânsızdır. "Geçerli" sıfatı da sıklıkla "bildirim" sözcüğünün önüne iliştirilir; bunun nedeni besbelli, sözcüğün ısrarla vurguladığı şiddetli deneyimin, bu vurgu uğruna onu tercih edenler tarafından aslında artık yaşanamıyor oluşudur. Bir ses yükselticiye ihtiyaç du-

yulmuştur. "Bildirim", söylenenin, konuşan öznenin derinlerinde bir yerden geldiğini, yüzeysel iletişim lanetinden kurtulmuş olduğunu ilan etmek ister. Ama aynı zamanda, bildirim iletişimsel bir keşmekeş saklıdır. Birisi bir laf eder ve bu, o yüceltilmiş "bildirim" sözcüğü sayesinde hakikatin imi haline gelir, insanlar hakikatsizliğin eline düşemez, düpedüz anlamsız bir şey uğruna şehit olamazlarmış gibi. Bu kayma, ifadeyi, daha bir içerik kazanmadan önce yalan olmaya mahkûm eder. Dinleyicinin bu bildirimden, öznel güvenilirliği nedeniyle bir fayda sağlaması beklenir. Lakin bu tutum tam da metalar dünyasından ödünç alınmıştır; tinsel olanın da, kavramsal doğasına rağmen, tüketicinin istediği gibi davranması yönündeki bir tüketici talebidir. Tine yöneltilen bu ihtar, jargonun atmosferinin bütününe usulca hükmeder. Reel ve beyhude yardım gereksinimi güya salt tin tarafından, müdahale olmaksızın sadece teselli yoluyla karşılanacaktır. İfade üzerine edilen onca boş laf statükonun, üzerinde hiçbir gücü olmayan, dolayısıyla talepleri en baştan içi boş sayılanlara dayattığı suskunluğun tamamlayıcı ideolojisidir. Ama statükoyu eleştirerek reddeden her ne varsa, iyi mevkilerde bulunan saygın Almanlar tarafından "ifade değeri olmayan" şeyler diye görülerek önemsizleştirilmiştir. Son olarak ve en önemlisi, ifadeyle yeni sanata saldırılır; bu sanatın alışıldık iletilebilir anlam karşısındaki itaatsizliğini, estetik bilinci bunu algılamaktan uzak olanlar —sözde daha üstün bir konumdan— ayıplar. İfadeye "geçerli" ibaresi nasıl iliştiriliyorsa, hep geçerli olan, resmen onay damgası vurulmuş her şey de, metafizik anlamda yetkilendirilmiş olarak ona yamanabilir. Bu formül, beraberinde sürükleyerek getirdiği metafizik üzerine veya bildirimin içeriği üzerine düşünme zahmetinden kurtarır insanları. İfade kavramı Heidegger'de tam da *Da*'nın (şuradalık) kurucu bileşenlerinden biri olarak boy gösterir.[5]

Jargona hükmeden, ben-sen-ilişkisinin hakikatin yeri olduğu doğrultusundaki tez, hakikatin nesnelliğini şeyleştirerek ona göl-

5. Bkz. Heidegger, *a.g.y.*, s. 154 (VZ, s. 162-3).

ge düşürür ve gizliden gizliye irrasyonalizmin altını ısıtır. Bu türden bir ilişki olan iletişim de, salt iletilen şeyin nesnelliği sayesinde olabileceği psikolojik-aşırı bir öğeye dönüşür; nihayetinde budalalık, metafiziğin kurucusu olur. Martin Buber, Kierkegaard'ın varoluş (*Existentiell*) kavramını onun Hıristolojisinden alıp tıraşlayarak salt bir tavra dönüştürdüğünden beri, metafizik içeriği Ben-Sen ilişkisiyle bağlantılı olarak kavrama eğilimi yaygınlaşmıştır. Metafizik içerik yaşamın dolaysızlığına sevk edilir, böylece, tıpkı jargonun sözcükleri gibi teolojiyi anımsatmak suretiyle olduğundan fazlasını olmayı amaçlayan içkinlik belirlenimleriyle tespit edilen bir teoloji peyda olur. Bu süreçte silinen, doğa ile doğaüstü arasındaki sınırdan başkası değildir. Daha mütevazı Sahiciler ölüm karşısında gözlerini hürmetle göğe çevirir ama yaşama dair şeylere meftun tinsel hal ve tavırlarıyla ölüme saygısızlık ederler. Selametin mütemmim cüzü olan diken, teolojiden çekilip çıkarılır. Teolojik kavrayışa göre doğal olan hiçbir şey dönüşüm geçirmeden ölümle yüzleşemez; insanın insanla ilişkisinde şimdi ve burada sonsuzluk söz konusu olamadığı gibi, insanın Tanrıyla ilişkisinde de —ki bu ilişkide Tanrı kayırılmaktadır sanki— bu söz konusu değildir. Buber tarzı varoluşçuluğun aşkınlığı, ters bir varlık analojisiyle (*analogia entis*) kişiler arasında kendiliğinden gelişen ilişkilerin nesnel kutuplara indirgenemezliğinden elde edilir. Bu varoluşçuluk, düşünce tarihinde kendini önceleyen ve yadsıdığı yaşam felsefesinden (*Lebensphilosophie*) farklı değildir: ölümlülüğün dinamizmini şişirerek ölümsüzlük âlemine yükseltir. Böylece aşkınlık insanlığın daha yakınına getirilir. Jargona sadık bir ifadeyle: Aşkınlık tinin Wurlitzer marka orgudur.* Huxley'nin *Cesur Yeni Dünya*'sında toplumsal-psikolojik açıdan başkaldırma olasılığı yüksek olan kitleleri, bir kez daha bir araya gelerek ayaklanmaları durumunda, ayar çekilmiş bir duygulanımla yola getirmek için önceden kaydedilmiş ve gerektiğinde çalına-

* Adorno Schönberg üzerine derslerinde, seri üretim mamulü müziğin mekanik, otomatikleştirilmiş halini eleştirirken sık sık "dayanılmaz Wurlitzer orgları" (*die unerträgliche Wurlitzer Orgel*) ifadesini kullanır. –*ç.n.*

cak olan söylev de bu jargon kullanılarak hazırlanmış olsa gerek. Bir zamanlar müzikal açıdan öznel ifadenin aracısı sayılan vibratonun, Wurlitzer marka bir orgla mekanik olarak üretilen sesin üzerine mekanik yollarla yerleştirilerek —reklam amacıyla— insansılaştırılması gibi, jargon da insanlara, bağımlı emek sisteminin ellerinden almış olduğu insanlık modelleri sunar (gerçi bağımsız emeğin eskiden varolduğuna dair bir emare de yoktur). Heidegger sahiciliği herkesin (*das Man*) ve lakırdının karşısında konumlandırmıştır; bunların tam da kendi dinamizmleri sayesinde birbirleriyle kaynaştığını bildiğinden, varlık biçimleri (*Existentialien*) olarak ele aldığı şeyin bu iki tipi arasında eksiksiz bir sıçrama olabileceği yanılsamasına kapılmamıştır. Ne var ki, Sahicilik adını verdiği şeyin, söze döküldüğü anda tam da *Varlık ve Zaman*'ın karşı çıktığı mübadele toplumu anonimliğine ekleneceğini öngörememiştir. Heidegger'in lakırdı fenomenolojisinde şeref mevkiini hak eden jargon, sürekli iltihaplanan köksüzlük şüphesini uzmanlarını, onlara göre önemsiz olmayan ve daha duyarlı insanlar olarak nitelendirerek teskin eder.

Zihinsel emek verdiği söylenen ama başkası için çalışan ve bağımlı ya da ekonomik açıdan zayıf olan meslek gruplarında jargon bir meslek hastalığıdır. Bu tür grupların, genelde toplumsal olan işlevlerinin yanı sıra özgül bir işlevleri de vardır. Eğitimleri ve bilinçleri, toplumsal işbölümünde kendilerine düşen eylem alanı olan tini çok geriden, adeta topallayarak takip eder. Hem yüksek kültürün paydaşı —tapon malların modern olduğunu düşünen tipler— hem de kendilerine ait bir öze sahip bireyler olarak, bu arayı jargon üzerinden kapatmaya çalışırlar; aralarındaki daha saf olanlar buna ısrarla, el sanatlarında kullanılan bir tabirle —ki jargon bu alandan da az şey ödünç almamıştır— *kişisel dokunuş* adını verirler. Jargonun basmakalıp lafları öznel heyecanlar temin eder. Kişinin, o basmakalıp laflarla, aslında yapıyor olduğu şeyi yapmıyormuş, yani diğerleriyle birlikte koyun gibi melemiyormuş, bunu da şüphe götürmez biçimde özgür biri olmasına borçluymuş gibi görünmesini sağlar. Özerkliğin içeriği, biçimsel özerklik jes-

tiyle ikame edilir. Cafcaflı bir adla bağlanım denen şey aslında dışarıdan dayatmayla ödünç alınmıştır. Kültür endüstrisinde sözde-bireyselleşmenin sağladığını jargon kültür endüstrisini küçümseyenler için sağlar. İlerici yarı-eğitimliliğin Almanya'daki semptomudur bu: Tarih tarafından yargılandıklarını ya da en azından düşüşte olduklarını hisseden ama akranlarına ve kendilerine elit sınıfın içindeymiş gibi rol kesenler için icat edilmiş gibidir. Sadece küçük bir grup tarafından yazıldığı için nüfuzunun küçümsenmemesi gerekir. Sınavlarda sahici karşılaşmalar üzerine sayfalar dolduran üniversite öğrencisinden, bir piskoposun "Tanrının sadece akla hitap ettiğine inanıyor musunuz?" diye soran basın sözcüsüne kadar çok sayıda kanlı canlı insan konuşmaktadır jargonu. Bu insanlar dolaysız konuşma tarzını bir dağıtımcıdan teslim almıştır. Thomas Mann bu yeni Almancanın teamüllerini gözlemleyecek kadar uzun yaşamamıştır ama Doktor Faust'un öğrencilerinin 1945 yılında Auerbach mahzeninde gerçekleştirdikleri teoloji sohbetlerinde söz konusu teamüllerin büyük bölümünü keskin bir ironiyle öngörmüştür; münasip modeller elbette 1933'ten önce de mevcuttu ama jargon ancak Nasyonal Sosyalizmin dilinin artık istenmediği savaş sonrasında her yere yayılabilmiştir. O zamandan beri, konuşulanla yazılan arasında çok yakın bir karşılıklı etkileşim söz konusudur; bu sayede, besbelli radyo seslerini taklit eden —radyodaki sesler de sahiciliğin matbu eserlerinden yararlanır— matbu jargon okumak mümkün hale gelmiştir. Dolaysızlık ve dolaylılık ürpertici biçimde birbirleri üzerinden aktarılır; bu ikisi sentetik biçimde hazırlandığı için dolayımlanan şey de doğal olanın karikatürü haline gelir. Jargon birincil ve ikincil cemaatleri tanımadığı gibi tarafları da tanımaz artık. Bu gelişmenin reel bir temeli vardır. Kracauer'in 1930'da "maaşlılar kültürü" olarak teşhis ettiği, o zamanlar doğrudan işlerini kaybetme tehdidi altında olan beyaz yakalı proletaryayı bundan daha özel olduğuna inandırarak burjuvazinin hizasına getiren kurumsal ve psikolojik üstyapı, süregelen konjonktürde kendini orta sınıf mensuplarından oluşan birleşmiş bir millet sanan ve kolektif narsisizmin devamı için sahici-

lik jargonunu memnuniyetle benimseyen bir müşterek dille bunu tasdik ettiren bir toplumun evrensel ideolojisi haline gelmiştir; sadece bu dili konuşanlar için değil, nesnel tin için de geçerlidir bu durum. Jargon, evrensellikle damgalanmış burjuva kökenlere sahip olma ayrıcalığıyla evrensel olanın güvenilir olduğunu beyan eder: nizami müşkülpesentlik tınısı, kişinin kendinden kaynaklanır gibi görünür. En önemli getirisi iyi hal belgesidir. Söylenen ne olursa olsun, böyle bir tınıya sahip ses, bir toplumsal sözleşmeye imza atmaktadır. Gerçekte olduğundan daha fazlasıymış gibi davranan bir varolan karşısındaki huşu itaatsiz olan her şeyi yerle bir eder. Bu oluvermenin, dilin söylenmiş olanın içini söyleme yoluyla boşaltmasına yol vermeyecek kadar derin olduğunu anlamamız istenir. Pirüpak eller, geçerli mülkiyet ve iktidar ilişkilerini herhangi bir şekilde değiştirmeye tenezzül etmez; o tını bunu tıpkı Heidegger'in ontik olanı hor görmesi gibi hor görür. Jargonu konuşan kişi, güvenilir kişidir; insanlar ceketlerinin iliğine, şu sıralar pek itibarı kalmamış parti rozetleri yerine jargonu takıverirler. Jargonun o saf tınısından pozitiflik damlamaktadır adeta, üstelik fazlasıyla sabıkalı olanın lehinde konuşarak kendini küçültmesine bile gerek kalmaz bunun için; uzun zaman önce topluma nüfuz etmiş ideoloji şüphesi bile silinir. Faşizmin eleştirel düşünceyi yok etmek için kullandığı yıkıcı ve yapıcı ayrımı jargonda rahatça kış uykusuna yatar. Sadece orada bulunması bile bir şeyin faziletli sayılmasına yeter; bu, pozitifin çift anlamının korunmasıyla sağlanır: varolan, yani verili ve olumlamaya değer. Pozitif ve negatif, bütün deneyimlerin berisinde şeyleştirilir, bu ikisi düşünülmeden de geçerliymiş, bir şeyin pozitifliğini ve negatifliğini her şeyden önce düşünce belirlemezmiş ve bu belirleme olumsuzlamayla aynı mecrada işlemezmiş gibi. Jargon, Almanların, insanların dinle olumlu bir ilişki kurmasını —söz konusu din çözülmüş ve hakiki olmadığı anlaşılmış olsa bile— dolaysız bir pozitiflik olarak kabul etme temayülünü dünyevileştirir. Rasyonel toplumun hiç eksilmemiş irrasyonalitesi dini, içeriğine bakılmaksızın bir kendinde amaç olarak, salt bir tavır, öznelliğin bir niteliği ve nihayetinde

öznelerin doğal özelliği olarak yüceltme konusunda cesaretlendirir insanları ve bütün bunları yaparken dinin kendisini gözden çıkarır. Kişinin tek yapması gereken inançlı olmaktır, neye inandığının bir önemi yoktur. Böylesi bir irrasyonalite, çimentoyla aynı işlevi görür. Anavatanın tarihinde en korkunç vakalar hasıraltı edilmiş olsa bile, anavatan sevgisinin, *viri patriae amantes*'in göklere çıkarıldığı Latince elkitaplarındaki çocukça tavrı takınan sahicilik jargonu bu irrasyonalitenin vârisidir. Sonnemann bu fenomeni şöyle tanımlamıştır: "'Düzeni'— hatta 'hiçbir şeyin yolunda gitmediği' bir düzeni her şey pahasına savunma eğilimli iyi niyetli tutumdan vazgeçememek." Nedir bu yolunda gitmeyen şeyler? Cümlenin mantığına göre sadece arızi şeyler olmaları gerekir bunların ama gel gör ki, şaşırtıcı derecede esaslı şeyler söz konusudur: "zehirli gazlar, baskıcı tabular, ikiyüzlülük, hınç, her tarafta üstü örtülü histeri. Bu durumda düzenin düzeninden ne kalır geriye? Belli ki düzenin en baştan yeniden kurulması gereklidir."[6] İyi niyetlilik, peşinen kararlaştırılmış olmakla özdeştir; olumlayıcı ve iyileştirici olan, kötülüğün etki alanını ikiye katlar. Jargon, evlilik teklifleriyle küçük burjuvanın yaşama olumlu yaklaşmasını sağlar; başka türlü iğreneceği ve kısa bir süre sonra dayanılmaz bulacağı bir yaşamı bir insan için zevkli hale getirmek amacıyla düzenlenen sayısız ritüeli titizlikle devam ettirir. Dinin öznenin içine girip dindarlığa dönüşmüş olması tarihsel bir gelişmedir. Gelgelelim, dünyevi olanın orta yerindeki cansız dindarlık hücreleri zehre döner. Nietzsche'nin her şeyi beslediğini iddia ettiği o kadim güç tümüyle dünyeviliğin alanına girmelidir ama bunun yerine düşünümsellikten uzak bir tavırla kendini muhafaza eder ve düşünümden tiksinen o sınırlamayı bir erdem olarak yüceltir.

Jaspers'ten bu yana bütün jargon uzmanları pozitifliği övme konusunda hemfikirdir. Sadece, ihtiyatlı Heidegger kendine halel getirmemek için açık bir olumlamadan kaçınır ve hedefine dolay-

6. Ulrich Sonnemann, *Das Land der unbegrenzten Zumutbarkeiten*, Deutsche Reflexionen, Reinbek bei Hamburg 1963, s. 196.

lı yoldan, özenli bir sahicilik tonu tutturarak ulaşır. Ama Jaspers utanmadan şöyle yazar: "Her durumda sadece adanmışlıkla elde ettiği bir pozitifle beslenen kişi dünyada hakiki bir yaşam sürebilir."[7] Ve ekler: "Ancak kendini özgürce adayan kişi çaresizce kendine başkaldırmaya bağışıklıdır."[8] Oysa Jaspers'in varoluşçu felsefesi, yanılsamaya kapılmadan göğsünü gere gere başkaldıran Max Weber'i kendine hami seçmiştir. Ama Jaspers ne tür bir din olduğuna ya da kendisi için bir ayrıcalık olarak sakladığı bağımsız felsefe tasavvuruyla ne kadar uyumlu olduğuna bakmaksızın dinle ilgilenmektedir çünkü din gerekli olan adanmışlığı sunar ve sadece el altında olması yeterlidir:

Dinsel inanç şeklini almış aşkınlığa bağlı olan kişiye, hoşgörüsüz biri haline gelmediği sürece asla saldırılmamalıdır. Çünkü saldırı inançlı kişide ancak tahribe yol açabilir; bu kişi felsefe yapmaya açık olup, insanın *Dasein*'ından ayrı düşünülemeyecek felsefi şüphenin yükünü çekmeyi göze almış olsa da tarihsel bir varoluşun pozitifliğini kendine ölçü ve referans bellemiş ve böylece kendini benzersiz biçimde gerçekleştirmiştir. Biz bu imkânlar hakkında konuşmayız.[9]

Özerk düşünce, insanlar tarafından hayata geçirilebileceğine hâlâ güvenebildiği dönemlerde, insanlıktan bu kadar uzaklaşmamıştı. Bununla birlikte, filozoflar felsefeye ne kadar az bulaşırsa, en önde gelenlerinin ip eğiren Nornlar gibi incelikle işlediği konuyu o kadar teklifsizce ifade ediverir. O. F. Bollnow'un sözlerine bakalım:

Şiirde, özellikle de son yılların lirik şiirinde, bütün o dehşet verici deneyimlerden sonra yeni bir varoluşu olumlama duygusunun belirmeye başladığını görmek özellikle anlamlıdır; bu şiir insan kendi Dasein'ını ve tecrübe ettiği dünyayı, ikisini de olduğu gibi kabul ederek sevinçle ve minnettarlıkla onaylamaktadır. Bu noktada özellikle iki şairin adını anmak gerekir: Rilke ve Bergengrün. Bergengrün'ün son şiir kitabı *Die heile Welt* [Salim Dünya] (Münih, 1950, s. 272) şu itirafla son bulur: "Gelip geçici-

7. Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, 1931, 5. basım, Berlin 1947, s. 169.

8. *A.g.y.* 9. *A.g.y.*, s. 127 vd.

likti acıların doğurduğu tek şey. Ve övgü dolu namelerdi kulağıma çalışan tek ses." İşte, Dasein'ı onaylamanın verdiği minnettarlık. Üstelik Bergengrün ucuz iyimserlikle suçlanabilecek bir şair değildir şüphesiz. Bu derin minnettarlığı, yolun sonuna geldiğinde şunları söyleyen Rilke'yle paylaşır: "Her şey nefes alıyor ve teşekkür ediyor. Ah gecenin dertleri, nasıl da iz bırakmadan çöküp gidiyor."[10]

Bergengrün'ün kitabı, Yahudilerin gaz odalarında ölmeyince canlı canlı ateşe atıldığı ve ayılarak acıyla haykırmaya başladığı dönemden sadece birkaç yıl sonra yayımlandı. Kesinlikle ucuz bir iyimserlikle suçlanamayacak olan şair ve onu değerlendiren felsefeye yatkın pedagoğun kulağına ise övgü dolu namelerden başka bir şey çalınmıyor. "İnsanın bu halini, bir ilk tanımla huzurlu bir gözüpeklik olarak nitelendirebiliriz; bu durumda bu haletiruhiyenin özünü bütün imkânlarını bulmak için araştırma görevi hâsıl olur."[11] Gülünçlüğüyle bile dehşeti hafifletemeyecek olan bu görev için Bollnow olası en iyi adı bulmuştur: varlığa iman (*Seinsgläubigkeit*);[12] bu tabirin Almanlığa iman (*Deutschgläubigkeit*) tabiriyle benzerliğinin salt rastlantı olduğuna kuşku yok. Varlık imanına bir kez erişildi mi, "dünyayla ve yaşamla pozitif bir ilişki"ye[13] ve "varoluşçuluğun aşılmasına yönelik yapıcı çalışma"ya[14] varana kadar durmak yoktur. Varoluşçu tumturaklı laflar temizlenince dinsel içerikten arındırılmış dinsel âdet ve geleneklerdir geriye kalan: folklorun konusu olan kült formların boş kabuklar olarak gizemlerini sürdürmesi sorgulanmaz, aksine jargonun yardımıyla savunulur. Bu sadece düşünceye değil, sahicilik uysalca "nihayetinde salim dünya"yla[15] yetinirken insanlara bir zamanlar ebedi mutluluk vaat etmiş olan dine de yapılmış bir hakarettir. "Bu ikisini, tartışmanın devamında işe yarayacak bir tasvir elde etmek için, içeriği belirli ve içeriği belirsiz umut olarak ya da kısaca görece ve mutlak umut olarak ayırt ediyoruz."[16] Bu sefil kavram-parçalama eylemi Dasein yardımı (*Daseinfürsorge*) meselesi için

10. Otto Friedrich Bollnow, *a.g.y.*, s. 26.
11. *A.g.y.*, s. 51. 12. *A.g.y.*, s. 57. 13. *A.g.y.*, s. 61.
14. *A.g.y.* 15. *A.g.y.*, s. 63. 16. *A.g.y.*, s. 100.

de geçerlidir. O sırada neyin tarafında olduğu kendisi için pek fark etmeyen ve salt taraf olmayı, bir şeylere coşkuyla katılma yetisi olarak görüp övünen ve kendini *low brow*, *middle brow* veya *high brow* olarak sınıflandıran bir destekçi için "salim"in karşılığı ruh sağlığı veya doğru yaşam veya henüz sanayileşmenin ele geçiremediği toplumsal yerleşim bölgeleri ya da sadece Nietzsche'nin ve Aydınlanmanın henüz esamesinin okunmadığı bölgeler veya genç kızların bekâretlerini evlenecekleri adama saklamalarını öngören örf âdetler olabilir. "Sığınma" (*Geborgenheit*) düsturunun karşısına, en az onun kadar yıpranmış bir tabir olan "tehlikeli yaşam"ı süremeyiz elbette, kim bu korkunç dünyada korkmadan yaşamak istemez ki? Ama bir varoluş meselesi olarak korunma, arzulanan ve reddedilen bir şeyken, neyi engellediğinden bağımsız olarak şimdi ve burada olan bir mevcudiyete dönüşür. Bu durum, kirletilmiş sözcükte izini bırakmıştır: çevrelenen ve sınırları belirlenip emniyete alınan şeyin anısı kimsenin karşısında emniyette olmadığı o kötülüğü kendi içinden yineleyen o miyop tikellik ânıyla bağlantılı kalır. Bir yer ancak bu tikellikten vazgeçip onu aştığında, evrensel olduğunda memleket olacaktır. Korunmakta olma duygusu kendini kendiyle rahat ettirir ve hayatın yerine bir sayfiye evi rahatlığı sunar. Bir manzaranın, ona hayran kalanların "ne muhteşem" lafını sarf ederek onu kesintiye uğratmasıyla çirkinleşmesi gibi, naifliklerini değiştirmek yerine onu vurgulayarak kendilerini pazarlayan alışkanlıklar, töreler ve kurumlar da çirkinleşir. Kogon'un* toplama kamplarındaki en dehşet verici işkenceleri genç çiftçi çocukların yaptığını bildirdiği raporu bütün o korunma lakırdılarının biletini keser; korunma düşüncesinin örnek aldığı kırsal yaşam, evlatlıktan reddettiklerini barbarlığa sürüklemiştir. Jargonun mantığında, kısıtlı olan şeyler, hatta maddi kıtlığın baş gösterdiği durumlar bile daima birer pozitiflik olarak sunulur ve tam da insani kazanımlar bu türden kısıtları gereksiz kıl-

* Eugen Kogon (1903-87) Nasyonal Sosyalizm karşıtı sosyolog ve siyaset bilimci. –*ç.n.*

dığı anda onların ebedileştirilmeleri için uğraşılır. Bu kısıtlamayı amaç edinen tin kendini kötülüğün uşağı olarak şeyleştirir.

Sahicilik hiyerarşisinin daha üst basamaklarında negatiflik de üretilir elbette. Hatta Heidegger, düşük rütbeli sahicilerin tabu saydığı yıkıcılık kavramını bile korkunun, kaygının ve ölümün karalığıyla birlikte talep eder; Jaspers de arada sırada Bollnow'un korunma kavrayışının tam zıddını haykırmadan duramaz: "Günümüzde felsefe bilinçli bir şekilde korumasız kalmayı seçenlerin tek imkânıdır."[17] Ama pozitif olan, tıpkı bir hacıyatmaz gibidir, sırtını yere getirmek imkânsızdır. Tehlike, cüret, kendini riske atma ve bunların yol açtığı o heyecan fırtınası o kadar da ciddiye alınmaz; en eski sahicilerden biri zamanında, Dostoyevski'nin cehenneminin en dibinde selamet ateşinin yeniden alevlendiğini iddia ettiğinde, kendisine verilen "cehennem de pek kısa mesafeli bir demiryolu tüneliymiş demek" yanıtını da sineye çekmek zorunda kalmıştı. Bazı önde gelen sahiciler, tıpkı Bay Piskopos gibi kerhen, yanıp kül olmuş topraklara tohum ekmeyi buna tercih ettiklerini söylerler. İçeriği ne olursa olsun, negatif yargıların onaylanma olasılığının pozitif yargılarınkinden daha yüksek olduğunu gözlemleyen sosyal psikologlardan daha aptal değillerdir ya.[18] Nihilizm bir farsa, bir zamanların Kartezyen şüphesi gibi salt yönteme dönüşür. Jargonun gözde önkoşullarından biri olan soru, radikal olmadığı sürece her haliyle kabul edilecek belirli bir yanıt türüne ne kadar sadık kalırsa o kadar radikal bir tını taşır. İşte Jaspers'ten numunelik bir pasaj:

> Varoluşçu felsefe, insanın ne olduğunu bildiğine tekrar inanmaya başladığı anda yok olacaktır. Bu inanç doğrultusunda insan ve hayvan yaşamının temel türlerine göre nasıl araştırılacağını açıklayacak, tekrar antropoloji, psikoloji, sosyoloji olacaktır. Oysa anlamlı kalması ancak temelsiz somutluğunu sürdürmesi durumunda mümkün olacaktır. O, bilmediği şeyi uykusundan uyandırır; aydınlatır ve harekete geçirir ama sabitlemez. Yol-

---

17. Jaspers, *a.g.y.*, s. 128.
18. Bkz. "Gruppenexperiment", *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, C. 2, Frankfurt 1955, s. 482.

da olan insan için o, yönünü kaybetmemesini sağlayan tabir, yaşamıyla gerçekleştirebileceği en yüce anları korumanın aracıdır.[19] ...

Varoluşa ışık tutma işi, herhangi bir nesnesi olmadığı için, herhangi bir sonuca ulaştırmaz.[20]

Aynen öyle. Kaygılı ton kaygı verici biçimde yükseltilir: hiçbir yanıt yeterince ciddi değildir; her yanıt, içeriği ne olursa olsun sınırlayıcı bir somutlaştırma olduğu gerekçesiyle reddedilir. Fakat bu aşırı insafsızlığın etkisi iyicildir; dürüst insan hiçbir yerde sabit kalamaz: dünya onun için fazlasıyla dinamiktir. Protestanlığın en eski inanç motiflerinden olan absürt, öznede temellenen inanç Lessing'den Kierkegaard'a büyük bir değişim geçirmiş, özneye yabancı, damarlarındaki kan pıhtılaşmış halinden varoluş *pathos*'una dönüşmüştür; bu inanç motifi stratejik bir hamleyle Kierkegaard'ın savına göre artık öznenin bulunmadığı pozitif bilimlerin eleştirisiyle birleşir. Radikal soru, bütün olası yanıtları pahasına tözselleşerek risksiz bir maceraya atılır. Artık sadece uzmanlık ve gelir grubu arasındaki farktır kişinin sahneye korumalı mı korumasız mı çıkacağını belirleyen; koroyla uyum içinde davranmaya başladığı sürece korumasız olana da bir şey olmaz artık. Heinz Schwitzke'nin "Drei Grundthesen zum Fernsehen"ından (Televizyona Dair Üç Temel Tez) pasajlar da bunu doğrular niteliktedir:

Vaazda ise durum tamamen farklıdır. Burada, ruhban sınıfından bir konuşmacı on dakikadan uzun süren, sabit bir yakın çekim planında, ruhunun derinliklerinden gelen, varoluşsal bir konuşma yaptı. Ve etrafına yaydığı o üstün ikna gücü sayesinde, temsili varlığıyla pekişen konuşması sadece tümüyle inanılır olmakla kalmadı, aradaki aygıt da tümüyle unutuldu ve televizyon ekranının önündeki tesadüfi izleyiciler, Tanrının evinde olduğu gibi konuşmacının doğrudan karşısında bulunduğunu ve onun üzerinden vaazının konusu olan Tanrı kelamına teslim olduğunu hisseden bir cemaat oluşturdu. Bu şaşırtıcı süreç ancak, konuşan insanın, bütün tözü ve varlığıyla bir boşluğu doldurup sadece savunduğu konuya ve gönülden bağlı olduğunu bildiği dinleyicilere hizmet edecek kadar gözü pek ve mühim olan insanın saygınlığıyla açıklanabilir.[21]

---

19. Jaspers, *a.g.y.*, s. 146. 20. *A.g.y.*, s. 147.

Ne kadar havalı bir sahicilik reklamı bu. Papazın "kelamı"nı —onun sözüyle Tanrınınki şüphe götürmez biçimde birmiş gibi— doğrulayan "temsili varlığı" değil, aksine her durumda güven uyandıran tavırlarıyla desteklenen tezlerinin inanılırlığıdır. Papazın performansı aracı aygıtı unutturursa, buna memnun olan sahicilik jargonu da "-miş gibi"ye sığınır: "aynı anda her yerde bulunma" özelliği feshedilen dinsel ayinin şimdi ve buradalığı televizyonda sahnelenerek gerçekmiş gibi sunulur. Papazın "sabit bir yakın çekim planında" ruhunun en derininden seslenerek verdiği vaaza eşlik eden varoluşçu tutumdan anlamamız gereken tek şey, başka hiçbir seçeneği olmayan o papazın, ekrana ampirik bir kişi olarak yansıtıldığı ve belki de bazı seyirciler üzerinde olumlu etki bıraktığı gerçeğidir. Onun bir cemaat oluşturmuş olup olmadığı sınanamaz. Bütün özün ve varlığıyla bir boşluğu doldurduğuna dair süslü ifade, tehlikeler âleminden ithal edilmiştir. Ama kilise ona dar geldiği için televizyonda ezberden konuşan vaiz ne dışarıdan gelecek bir yalanlanmanın ne de içsel mecburiyetlerin tehdidi altındadır. Spot lambalar ve mikrofon arasında sıkışmışken küçümseyen bakışlara maruz kalması ihtimaline karşı, varoluşçuluğuna yönelik övgüler yedekte tutulur jargon tarafından. Negatifin getirilerinin bir hamleyle pozitife aktarılmasıyla yürekleri ısıtacak bir pozitif negatiflik elde edilir. Kasvetli sözcükler, en az Bollnow'un paklanmış Pazarlardan dem vuran sözcükleri kadar esrarlı; olsa olsa o dehşete düşürücü boru sesi kadar keyif vericidir. Jargon "pozitif" sözcüğünün çift anlamından yararlandığı gibi, "metafizik"in çift anlamını da kişinin verili bir anda hiçliği mi varlığı mı tercih ettiğine göre kullanır. Metafizik bir yandan —metafizik içerik üzerine tartışmalar baki olsa da— metafizik temalarla münasebeti betimlerken bir yandan da Platoncu tasarıma sadık kalan pozitif öte dünya öğretisini işaret eder. Böylesine değişkenlik gösteren metafizik gereksinim, uzun zaman ön-

21. Heinz Schwitzke, "Drei Grundthesen zum Fernsehen", *Rundfunk und Fernsehen*, S. 2, 1953, Hamburg, s. 11.

ce Novalis'in Hıristiyanlık veya Avrupa üzerine incelemesinde ilan edilen ve genç Lukács'ın aşkın evsizlik adını verdiği tinsel durum, artık kültürel olarak tanımlanmış bir bilgiye indirgenmiştir. İnsan aklıyla kavranamayacak olguların teolojik seviyede kemikleşmiş dogmadan özgürleştirilmesi Kierkegaard'dan bu yana, bu olguların istemeyerek de olsa dünyevileştirilmesinin bir parçası olagelmiştir. İlahi içeriği mitsel kalıntılardan dur durak bilmeden arındırma işleminde —bu işlem derin bir sorgulama yürütüyormuş gibi bir jestle, hazdan ürpererek yapılır— ilahi olan, mistik bir zındıklıkla onunla herhangi bir şekilde ilgili olana devredilir. İçerik ancak, diğer kutbu "mutlak biçimde farklı" sıfatıyla kendini her belirlenimden muaf tutan ve bütün belirlenimleri şeyleştirmeyle itham eden bir bağıntı içerisinde varolabildiği için, liberal teoloji beklenmedik biçimde yeniden doğar. Tamamına erdirilmiş mitten arındırma işlemi aşkınlığı tümüyle soyutlamaya, kavrama indirger. Karanlıkçıların (*Dunkelmaenner*) karşı çıktığı Aydınlanma düşüncesi, onlar istemese de düşüncelerinde galip gelir. Ancak, tinin aynı manevrası sonucunda, öznenin kendi üzerine kapanmış koyutlayıcı gücü diyalektik teolojinin bütününe içkin mitosu yeniden ortaya çıkarır: bu gücün en üstün değeri olan mutlak farklılığı körleşmiştir. Radikal sorgulayıcılarına karşı bağlılıklarını gerekçelendirebilecek tek şey olan spekülasyona girmek yerine, bağlılıklar kutlanır. Bu sorgulayıcıların spekülasyonla ilişkisi karmakarışıktır. Önemli biri olmak için spekülasyona ihtiyaç duyar ama entelektüel doğası yüzünden ondan çekinirler. Spekülasyonları gurulara havale etmeyi tercih ederler. Diğerleri, hayal ürünü olağanüstü tehlike durumlarında insanın yardımına koşacağı rivayet edilen kurtuluş yollarını vurgulamak için zeminsizliklerini itiraf ederler ama düşünce, genel tutumu gereği, sahicilik için filmlerdeki mutlu sonlar gibi kaçınılmaz olan bu bağlılıkları daha en başından desteklemeyi reddedince, temelsiz bir düşünceden başka bir şey kalmaz ellerinde. Mutlu son olmayınca, varoluşçu sahicilerin varoluşçuluğu da oldukça kötü duruma düşer.

Varoluşçu etiğin bütün yüceliği ancak bu arka plan önünde belirginleşir. Modern tarihsel göreceliğin zemini üzerinde sarsılmaz bir ahlaki tutumu bir kez daha hayata geçirir. Ama bu tutum varoluşsal bir maceracılık imkânında ifade edilen tehlikeyi de beraberinde getirir. İçeriği kayıtsız şartsız kabul eder hale gelmiş olan maceraperest, sadakatte temellenen istikrarı herhangi bir biçimde sergilemeksizin kendi sadakatinin riskini nihai ve en yüce haz olarak yaşar. Varoluşçu kişi tam da her defasında bir an süren sadakatin koşulsuzluğu nedeniyle, istikrarsızlık ve inançsızlığın cazibesine kapılma riskine açık hale gelir.[22]

Bütün bu sözler, zorla alındıkları dilin cismani, metaforik olmayan rayihasını da beraberinde getirmiştir ama bunlar jargonda sessiz sedasız tinselleştirilir. Böylece hakkında atıp tuttukları tehlikeler bertaraf edilir. Jargon, Kierkegaard'ın yüce olan ile yavan olanın birliğinde ısrarının gülünç bir taklidiyle, sıradan olanı ne kadar azimle kutsallaştırırsa düzanlamla değişmeceli anlamı da o kadar hüzün verici bir tarzda birbirine karıştırır:

Heidegger'in, "*ikamet ihtiyacının*" *(Wohnungsnot)* zamanımızın en önemli sorunlarından biri olduğunu işaret ettiği sonsözde ikametin bütün insanlığın varoluşu için temel anlamı işaret edilmektedir: "Gerçek ikamet ihtiyacının öncelikli nedeni" der burada, her ne kadar bu ihtiyacın da hafife alınmaması gerekse de, "ikametgâhların eksikliği değildir"; bunun arkasında daha da büyük bir ihtiyaç vardır: insan kendi özünü kaybetmiştir ve bu nedenle huzuru bulamamaktadır. "İkamet ihtiyacının gerçek nedeni, ölümlülerin ... ikamet etmeyi henüz öğrenmemiş olmasıdır." Ama ikamet etmeyi öğrenmek, insanın bir tehdit karşısında kendine korunaklı bir mekân kurup onun içine güvenle yerleşme gerekliliğini kavramasıdır. Buna karşın, bu yerleşme olasılığı endişe verici bir biçimde bir ikametgâhın yapılabilirliğiyle bağlantılıdır.[23]

İnsanı koruyarak kapsayan odanın Varlığı basitçe, insanın kendine bir ikametgâh "kurması" gerekliliğinden türetilmektedir. Jargonun dayanıksız mekanizmasının dilsel dikkatsizliğiyle, ontolojik korunmuşluk, adeta bir itiraf tutkusuyla, salt koyutlanmış bir şey gibi gösterilir. Ne var ki ikametgâh ihtiyacı üzerine sürdürülen bu oyunda ortaya çıkan şey, yapmacık varoluşsal ciddiyet tav-

22. Bollnow, *a.g.y.*, s. 37. 23. *A.g.y.*, s. 170.

rından çok daha ciddidir: İleri kapitalist ülkelerin bütün vatandaşlarında muzaffer tam istihdam dönemlerinde bile görülen, idari düzeyde mücadele edilen ve bunun sonucunda Platon'un yıldızlı gökyüzüne mıhlanmış olan işsizlik korkusu. Üretim sadece üretim yapmak için sürdürüldüğü sürece, herkes teknolojinin gidişatına göre vazgeçilebilir olacağının, kendi işinin gizli işsizlik —statükonun muhafaza edilmesi adına toplam milli gelirden gelişigüzel ve geri alınabilir biçimde makaslanmış bir destek— olduğunun farkındadır.[24] Kendisine yaşam boyu çalışma bileti kesilmemiş herkes, ilkesel olarak hemen ertesi gün kapının önüne konabilir; tarihte diktatörler tarafından başlatılıp, yine onlar tarafından Auschwitz'in içine doğru yönlendirilmiş olan kavimler göçü (*Völkerwanderung*) devam edebilir. Gayretle ampirik korkudan ayrı tutulan içsel kaygının (*Angst*) bir varlık biçimine dönüşmesine henüz mahal yoktur. Bu tarihsel kaygı toplumsallaşmış tümüyle çelişkilerle dolu bir toplumun boyunduruğuna sokulmuş insanların, onları ayakta tutan şeyin tehdidini sürekli enselerinde hissetmesinden kaynaklanmaktadır; ancak bu özgül tehdidi toplumun bütünü üzerinden somutlaştıramazlar. Gelgelelim, bu yeni sığınma durumunda nelerin yanına kâr kalacağını çok iyi bilen sınıfsız kişi aşağılık bir zafer hissi yaşar. Bir yandan kaybedecek bir şeyi yoktur, öte yandan aşırı yönetilen dünya, burjuva toplumunun ödünlere dayalı yapısını, o toplum, işi üyelerini tasfiye etmeye vardırmadan geri adım attığı ve en büyük ölçekli sanayi planlarında bu tasfiyeyi erteleme araçlarını elinde bulundurduğu ölçüde gözetir. Jaspers'in Dasein-refahıyla toplumsal refah, yani yönetilen lütuf birbirine işte böyle temas eder. Tamamına erdirilmiş negatifliğe jargonda pozitif bir anlam yüklenmesinin toplumsal temelinde, huzursuz bilincin cebri özgüveninin varlığından şüphelenilmedir. Çoktandır basmakalıp bir tabire dönüşmüş olan o ucuz "anlam kaybının verdiği ıstırap", hırslı obskürantistlerin fa-

24. Bkz. Theodor W. Adorno, *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Frankfurt 1963, s. 137.

vori açıklamasında ileri sürüldüğü gibi, Aydınlanma hareketi sonucunda ortaya çıkmış olan boşlukla açıklanamaz. Din devletinin sorgusuz sualsiz kabul edildiği dönemlerde de *taedium vitae* (yaşam bıkkınlığı) derdinden mustarip olunduğu bildirilir; Kilisenin önde gelenlerinin olduğu kadar Nietzsche'nin modern nihilizm yargısını jargona alan ve böylece hem Nietzsche'yi hem de Nietzscheci yorumunu sadece baş aşağı çevirdikleri nihilizmi tek hamlede aştıklarını sananların da aşina olduğu bir durumdur bu. Toplumsal açıdan, anlam yitimi duygusu, süregelen toplumsal özgürsüzlük koşulları altında, istihdamın büyük ölçüde azalmasına karşı bir tepkidir. Öznelere verilen boş zaman, onları gizliden gizliye umut ettikleri özgürlükten mahrum bırakır, hep aynı olana, üretim aygıtına zincirler — bu aygıttan serbest kaldıklarında bile. Bu durumla diğer aşikâr olasılıkları karşılaştırmak zorunda bırakılırlar; bilinçlerinin toplumun bilinci örnek alınarak oluşturulmuş kapalı yüzü olası bir özgürlük tasavvuruna geçit verince kafaları daha da karışır. Aynı zamanda, gerçek bir ihtiyacın geç burjuva döneme özgü ifadesi olan anlamsızlık hissinde, sürekli yıkım tehdidi bilinç tarafından özümsenmiş olur. Bilinç, karşısında dehşete düştüğü şeyi öyle bir tersine çevirir ki, o şey onun doğuştan itibaren bir parçasıymış gibi görünür ve böylece bu tehdidin insana artık kesinlikle mal edilemeyecek olan yönü zayıflatılır. Her türden anlamın her yerde kötülük karşısında güçsüz görünmesi; kötülüğe hiçbir şekilde anlam yüklenemeyişi ve anlam beyanının kötülüğü bilakis teşvik edebiliyor oluşu metafizik içerik, özellikle de dinsel-toplumsal bağlanımla ilişkili içerik yoksunluğuna atfedilir. Zamanı hem siyasal hem toplumsal olarak geri alma, iktidar sahibi kliklerin idari tedbirleri sayesinde fazlasıyla açıkmış gibi görünen bir topluma içkin dinamizmi sonlandırma eğilimine sadık kalınarak kişisel tercihe göre Biedermeier dönemine ya da Pelasg'lara kadar uzanan mazinin anlamın mevcut olduğu çağlar olarak allanıp pullanması, Sahicilerin kaskatı *pathos*'unun sürekli onayladığı kültür eleştirisi üzerinden gerçekleştirilen kaydırmanın hilekârlığını gözler önüne serer. Mevcut haliyle bu toplum

dinamiklerinden kendisine hayır gelmeyeceğinden, toplumun sunduğu devanın tam da korktuğu musibet olduğunu görmemek için gözlerini sımsıkı yumar. Heidegger'de bu durum tehlikeli bir hal alır; romantik olmayan-bozulmamış saflık çağrısını kurnazca, bir kurtarıcı unsur vaadiyle eşleştirir ki bu unsur da kendini ancak o saflığın ta kendisi olarak sunabilir. *Mahagonny*'nin* başkahramanı, içinde insanın tutunabileceği hiçbir şey olmayan dünya için yakılan feryada katılır; didaktik oyunların ustası Brecht'te olduğu gibi Heidegger'de de bu feryadı kurtuluşun cebri düzende olduğu beyanı takip eder. Dayanak eksikliği, zıddının, yani özgürlüksüzlüğün aynadaki aksidir; insanlık kendi kaderini kendi belirlemeyi beceremediğinden, kaderini el yordamıyla başka bir şeyin, diyalektik hareketten muaf tutulmuş olan bir şeyin belirlemesini sağlamaya çalışmıştır. Sahicilerin, tezat oluşturmak adına bir fırçayla parlatıp büyüsünden arındırılmış dünyanın kasvetli ama kaçınılmaz sonucu olarak sundukları sözümona insani boşluğun antropolojik durumu değiştirilebilir, boşluğu dolduracak bir şeye yönelik hasret giderilebilirdi, bu kadar kifayetsiz kalınmasaydı; ama elbette bu boşluk tinsel bir anlamın zerk edilmesiyle veya salt sözel ikameyle doldurulacak gibi değil. Toplumsal yapı insanları kendilerini yeniden üretmeleri için terbiye eder, bu zorunluluk bir dış güç olarak zayıflamaya yüz tuttuğu anda insanların psikolojilerine nüfuz eder. Şişirile şişirile bir bütünlük haline getirilmiş olan sağkalma ilkesi sayesinde insanın halihazırda olduğu şey bir kez daha insanın esas amacı haline gelir. Bu saçmalıkla birlikte anlamsızlık görünüşü, öznenin hararetle onaylanan hükümsüzlüğü, herkesin en yakınının kendisi olduğu durumun gölgesi de buharlaşıp yok olur belki. Deneyim dünyasının öğelerinin bir diziliminden ibaret olmayan herhangi bir metafizik düşünce hiç üretilmediğinden, metafiziğin temel deneyimleri, metafizik ıstırap olarak yüceltilir ve böylece o deneyimleri onlara vesile olan gerçek

* Bertolt Brecht, *Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny*; Türkçesi: *Mahagonny Kentinin Yükselişi ve Düşüşü*, çev. A. Çalışır, *Bütün Oyunları*, cilt 3 içinde, İstanbul: Mitos Boyut, 1998. –*ç.n.*

ıstıraptan koparan düşünme alışkanlığı tarafından zayıflatılır. Jargonun bütün nefreti gerçek ıstıraba dair bu farkındalığa yönelmiştir. Bu nefret duygusunda Marx'la ırk hurafeleri bir tutulur:

Marksizm, psikanaliz ve ırkçılık günümüzün en yaygın aldatmacalarıdır. Yergi ve övgüde acımasızlık, insan varlığına hükmetmeye başlamış ve ifadesini bu düşünce sistemlerinde bulmuştur: Marksizmde kitlenin cemaat istenciyle, psikanalizde salt varlık doyumunun aranmasıyla, ırk kuramında ötekinden daha üstün olma arayışıyla... Sosyoloji olmadan siyaset yapılamaz. Psikoloji olmadan kimse kendiyle ve diğerleriyle münasebetine hükmeden karmaşanın üstesinden gelemez. Antropoloji olmadan, insan olarak bulunduğumuz yerin karanlık temellerine dair bilincimizi kaybederiz... Hiçbir sosyoloji bana kendim için dileyeceğim yazgıyı söyleyemez; hiçbir psikoloji ne olduğumu ayan edemez; sahih insan varlığı bir ırk gibi yetiştirilemez. Her yerde, planlanabilen ve yapılabilen şeylerin sınırı vardır. Çünkü Marksizm, psikanaliz ve ırk kuramının ortak yıkıcı özellikleri vardır. Marksizmin, tinsel varoluşun bütününü üstyapı olarak göstermesi gibi psikanaliz de onu bastırılmış dürtülerin yüceltimi olarak gösterir; kültür adı verilen şey bir takıntılı nevroz yapısındadır. Irk kuramı, umut vaat etmeyen bir tarih okuması sunar; buna göre, en iyilerin negatif seçilime tabi tutulması kısa sürede esas insanlığın yıkımına yol açar ya da bu süreç sırasında gerçekleşen melezleşmede, karışma işlemi birkaç yüzyıl içinde tamamına erdikten sonra geriye kalan zayıf ortalama varlığını ebediyete bırakmak için en yüksek olasılıkları üretmek insanın doğasında vardır. Her üç akım da, insan için değerli olduğu görülen şeyleri yok etmeye meyillidir. Bilgi sıfatıyla kendisi dışında her şeyi koşullu olarak kavrayan yanlış bir mutlak belirlediklerinden, mutlak olan her şeyin yıkıntılarıdır onlar. Sadece Tanrı'nın düşmesi yetmez, felsefi inancın her şekli de düşmelidir. Hem en yücenin hem de en umumi olanın doğrudan hiçliğe adım atması için, ikisi de aynı terminolojiye tabi tutulur.[25]

Aydınlatıcı disiplinlerin pratikte uygulanabilirliği daha girizgâhta küçümsenerek teslim edilir ki tahrip etme bağımlılığına duyulan öfke infiale dönüşerek eleştirinin hakikat içeriği üzerine düşünmeyi daha etkili biçimde engellesin. Varlığın unutuluşu nedeniyle tutulan tutkulu mateme özsellik görünümü verilmesi öyle bir raddeye varır ki insan varolanın kendisini unutmayı tercih eder hale gelir. Bütün bunlar, daha *Der Grüne Heinrich*'te öngörülmüştür:

25. Jaspers, *a.g.y.*, s. 142.

Bir karar almalarını gerektiren bir eylemle tedirgin edici biçimde karşı karşıya kalan sıradan ve yüzeysel insanların ikide bir başvurduğu deyime göre, insan yıkmayı olduğu kadar yapmayı da bilmelidir. Bu tabir, bir şeyi yüzeysel biçimde reddetme ya da ahmakça bir temayülle inkâr etme durumlarında uygun olsa da bunun dışındaki durumlarda düpedüz akıldışıdır. Çünkü her yıkımın amacı bir şeyi tekrar inşa etmek değildir; aksine, içeri ışık ve hava girsin diye de itinayla yıkım yapılır, gereksiz yer kaplayan bir nesnenin kaldırıldığı yere hava ve ışık kendiliğinden dolar. İnsan bir meseleyle yüzleşip onu dürüstçe ele aldığında görür ki, —o modası geçmiş deyişle— hiçbir şey negatif değildir, her şey pozitiftir.[26]

O halde, eski savaşçıların işi daha kolaydı: modası geçmiş deyişlere başvurmadan, sadece kaderin sopası ve Kuzeyli insanlara özgü zorbalıkla anlamı şüphe edenlere döve döve yedirmeleri yeterliydi. Ama jargon onların da hizmetindeydi:

Büyük siyasal olaylar başta olmak üzere bütün eylemlerin muazzam biçimde yoğunlaşması, bütün yaratıcı güçlerin bilenmesi zamanımızın alametifarikasıdır; bunlar, bu fenomeni sahiciliği ve üzeri örtülmemiş özgünlüğüyle felsefenin önüne sermiş, felsefe de insanı ve dünyayı eksiksiz ve saf haliyle anlayabilmek için, bu fenomeni içeriğiyle ve sorunlu yapısıyla felsefi açıdan en büyük öneme sahip vaka tespiti olarak benimsemiştir... İnsan Dasein'ı anlamsız değildir: yaşam felsefesinin karşısına, ona karşıtlığıyla ve ondan üstün olma iddiasıyla çıkan Dasein'ın bu amaca ulaşmak için kullandığı kategorik açıklama budur... Yazgıya evet demek ama yine de onu yadsımak, ona maruz kalmak ve yine de ona hükmetmek, yani onunla yüz yüze gelmek ve onun karşısında tavrını ortaya koymak: hakiki insanlık duruşu işte budur. Bu duruş, insanın özünden başkasını temsil etmeyen, mutlak geçerli ve her türlü "zamana bağlılıktan" muaf ideal insan imgesine uygundur; aynı zamanda, yazgının esas ve derin anlamını da tanımlar, kadercilikle hiçbir ilgisi olmayan ve özellikle Almanların benimsemeye açık olduğu anlamdır bu; bu anlamın, Kuzeyli kanı taşıyan insan için son derece dinsel bir içeriği vardır ve yazgıya bağlılığa ve yazgı inancına karşılık gelen şeyi temellendirir.[27]

---

26. Gottfried Keller, *Der grüne Heinrich*, IV/2'den aktaran Friedrich Pollock, "Sombarts 'Widerlegung' des Marxismus", *Beihefte zum Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, haz. Carl Grünberg, No. 3, Leipzig 1926, s. 63.

27. Wilhelm Grebe, *Der tätige Mensch. Untersuchungen zur Philosophie des Handelns*, Berlin 1937'den aktaran T. W. Adorno, "Rezension", *Zeitschrift für Sozialforschung* 8 (1939/40), s. 235.

Dil, "anlam" sözcüğünü Husserl'in zararsız epistemolojik yönelimsel nesnesi için olduğu kadar, —tarihin anlamından bahsedildiği durumlarda olduğu gibi— bir şeyi, ona anlam atfederek meşru kılmak için de kullanır. Doğrudur, olgusal tikele anlamını veren, bütünü ve bilhassa toplumsal sistemi kendi içinde görünür kılmasıdır; dağılmış haldeki olguların, dolaysız hallerinden daha fazlası olduğu da doğrudur, böyle bir anlam düpedüz bir delilik olduğunda bile. Bir şeyin esasında ne olduğuna, içinde neyi gizlediğine yönelik bir soru olarak ele alınan anlam sorusu, söz konusu "bir şey"in doğruluğuna dair soruyu, farkına bile varılmadan ve dolayısıyla oldukça hızlı biçimde bir kenara iter; anlam çözümlemesi salt imler için değil imlenen için de norm kabul edilir. Salt varoluşu sayesinde her şeyi halihazırda toplum tarafından inşa edilmiş olana aktaran gösterge sistemi olan dil, o toplumu herhangi bir içerikten yoksun haliyle, kendi biçimi uyarınca savunur. Düşünüm buna dimdik göğüs gererken jargon akıntıyla sürüklenir ve onu kullanılmamaktan körelmiş bilinçle anlaşma içinde güçlendirmekten memnuniyet duyar. Pozitivizmin semantik akımları dil ve ifade edilen arasındaki tarihî kırılmayı defalarca mantıksal olarak işaret etmiştir. Şeyleştirilmiş dilsel formların ömrü —zaten sadece şeyleştirme üzerinden forma dönüşebilirler— bir zamanlar imledikleri şeylerden ve onların bağlamından daha uzun olmuştur. Bütünüyle mitolojiden arındırılmış olan olgu zaten kendini dilden esirgeyecek, salt kastetme eylemiyle, saf "ulaşılabilirlik hali" idolüyle ölçülerek başka bir şeye dönüşecektir. Dil olmadan olgu da olmayacağı gerçeği sürekli karşılaşılan bir zorluk olmanın yanı sıra pozitivizmin de izleğidir, zira dildeki inatçı mit kalıntıları burada açığa çıkar. Matematiğin, dilsiz bir gösterge sistemi olmasına rağmen pozitivist düşüncenin ilk modeli olması boş yere değildir. Buna karşın dilin dirençli arkaik öğeleri, ancak dilin eleştirel dokunuşuyla verimli olacak, dil onları kendiliğinden onaylayıp güçlendirdiğindeyse ölümcül bir seraba dönüşecektir. Jargon pozitivizmle dilin arkaik yanına dair çiğ tasavvuru paylaşır; ikisi de dilin sanki başka bir şeymiş gibi büyülü kökenlerinden kurtul-

duğu ve süregelen bir mitolojiden arındırma işleminde buharlaştığı diyalektik ânı gözardı eder. Bu ihmal, anakronizmin toplumsal dile de yerleşmesine cevaz verir. Pozitivistlerin bütün ifadeleriyle birlikte dilden silmeyi amaçladığı eskiliği jargon aynı basit yaklaşımla yüceltir. Dilin rasyonelleşmiş toplum için elverişsizliği, Sahicilerin toplumu dildeki vadesi geçmiş unsurlara karşı daha keskin bir dikkatle harekete geçirmek yerine dili düpedüz yağmalamasına yol açar. Arkaik unsurlar olmadan kesinlikle konuşulamayacağı gözlerinden kaçmaz; ancak pozitivistlerin bir kalıntı olarak şikâyet ettikleri şeyi onlar bir nimet olarak ebedileştirir. Dilin şimdiki deneyimin eksilmemiş ifadesi önüne kurduğu barikat onlar için bir sunaktır. Yıkıp geçilemese de dilin içine çökelmiş olanın kadiri mutlaklığını ve çözülmezliğini sunar. Ne var ki, arkaik, arkaik olana yönelik açgözlülüğüyle mesafe kuralını ihlal eden jargondan öcünü alır. Arkaik olan ikinci kez şeyleştirilir; tarihte bir şekilde dilin başına gelenler onda tekerrür eder. Portakalların sarıldığı incecik kâğıtlar gibi sözcükleri çevreleyen ışık halesi, sözcüklerin ışıldayan gücüne henüz yeterince güvenilemezmişçesine dil mitolojisini kendi hükmü altına alır; suni boyayla renklendirilmiş sözcüklerin, değişime uğrattıkları ve bu esnada mitolojiden arındırdıkları düşünülmüş içerikle kurdukları ilişki olmadan, kendi başlarına dile gelmesi beklenir. Dil mitolojisi ve şeyleşme, dili mitoloji karşıtı ve rasyonel kabul eden unsurla kaynaşır. Jargon, dinsel vaazlardan reklamcılığa kadar uzanan çok geniş bir yelpazede kullanılabilir olur. Kavram bağlamında reklamcılığın mutat pratikleriyle şaşırtıcı bir benzerlik sergiler. Jargonun sözcükleri, *Jägermeister*, *Alte Klosterfrau*, *Schänke** gibileriyle aynı saftadır. Göğe yükselmiş olanın mutluluk vaadi sömürülür; salt çökmüş olduğu için sonradan somutluk atfedilen şeyin kanı boşaltılır. Çivilenerek sabitlenmiş ve ışıklar saçan bir tecrit halesiyle çevrelenmiş olan sözcükler, en azından işlev bakımından pozitivist oyun pullarını anımsatır; gasp ettikleri ve kökeni nadir olanın

* Adları dinsel çağrışımlar da içeren ünlü bazı içki markaları. *–ç.n.*

mübadele değerine sahip sayıldığı piyasada olan benzersizlik *pathos*'u dikkate alınmaksızın efekt kabilinden keyfi yananlamlar için uygun bulunurlar.

Anlama ne pahasına olursa olsun sahip çıkılması, eski antisofist duygulanımı kitle toplumu adı verilen şeye sızdırır. Bu duygulanım, Platon ve Aristoteles'in Sokratesçi sol karşısında aldığı zaferden beri resmi felsefe geleneğine hükmetmektedir; ona tabi olmayı reddedenler birer köşeye itilip güçsüz alt akımlar haline gelmiştir. Sadece son zamanların pozitivizmi bilimle ittifakı üzerinden sofist motifleri saygınlaştırmıştır. Jargon buna karşı çıkar. Geleneğin hükmünü, hiçbir incelemeye tabi tutmadan nakleder. Platon'un mücadele ettiği sofistlerin alçaklığı, köle toplumunu değiştirmek için yalana karşı mücadele etmek yerine statükoyu korumak için hakikatten şüphe duymuş olmalarıdır. Onların benimsediği tahrip biçimi totaliter ideoloji kavramıyla aynı kalıptan çıkmadır. Platon Gorgiasçı sofistleri şarlatanlar olarak karikatürleştirebildi çünkü düşünce bir kez somut bilgiden ve nihayetinde nesnenin doğasından kopmayagörsün, kendi için esas teşkil eden oyun ânını bir farsa, her türlü aydınlanmanın mücadele ettiği öykünmenin bir hayaletine dönüştürür.[28] Gelgelelim antisofizm serbest bırakılmış düşüncenin bu türden başarısızlıklarına dair içgörüyü düşüncenin itibarını düşünce aracılığıyla sarsmak amacıyla kötüye kullanır; tıpkı Kant'ı, Hegel'in uslamlamadan bahsederken muhteşem biçimde kullandığı tonlamayı kullanmakla eleştiren Nietzsche gibi. Son moda antisofizmde yalıtılmış araçsal akla yönelik kaçınılmaz eleştiri ile düşünce karşısında kurumların katı bir tutumla savunulması hazin bir biçimde kesişir. Savaş açtığı modern olanın atık ürünü olan jargon yıkıcılık şüphesini savuşturmak için düpedüz yıkıcı kurumlara sarılır, bu maksatla, kendi suni düşünce ilkesinin temelindeki entelektüalizm günahını çoğunluğu muhafazakârlık karşıtı olan başka gruplara atfeder. De-

28. Bkz. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, s. 20; Türkçesi: *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. E. Özturhan-N. Ülner, İstanbul: Kabalcı, 2010.

magojiye başvurarak anti-sofizmin çift karakterini kullanır. Dışsal, Hegelci bir ifadeyle, şeyin içinde olmayan ve kendini onun üzerinde konumlayarak onu yukarıdan yöneten bilinç ne kadar yanlışsa, tepeden bakan bir tavırla düşüncenin bir temeli olması gerektiğini ima ettiği anda eleştiri de o kadar ideolojiktir. Hegelci diyalektiğin aştığı şey, düşüncenin hakiki olmak için bir başlangıç noktasına, şüpheden arındırılmış bir mutlak İlk'e ihtiyaç duyduğu yolundaki dogmadır; sahicilik jargonunda bu dogma, başlangıç noktasının daha da despotça bir hamleyle düşünce dokusunun dışında konumlanmasıyla çok daha dehşet saçan bir hal alır. İşlemden geçirilen mitolojinin son safhasındaki anti-sofizm katılaştırılmış köken düşüncesidir. Diriltilen metafiziğin diyalektiğin gerisine düşmesini "kökene dönüş" olarak kaydeder.

> Her şey budandıktan sonra kök ortaya çıkar. Kök, bizim içinde büyüdüğümüz ve kamlardan, alışkanlıklardan ve kavrayış şemalarından müteşekkil dallı budaklı bitkinin ortasındaki unutulmuş kökendir.[29]

Daha önce de *Akıl ve Varoluş*'ta şöyle yazmıştı:

> İnsanın gerçek gücü ancak böyle hayata geçirilebilir. İçinde barındırdığı, her mücadele ve sorgulama olasılığında sınava tabi tutulan, mutlağın gücü etkinleşmek için artık telkine, nefrete, zulüm hırsına ihtiyaç duymaz; kendine inanmak için büyük sözlerin ve anlaşılmamış dogmaların esriticiliğine ihtiyaç duymaz ve böylece ilk kez gerçekten güçlü, dayanıklı ve ciddi olur. Kendini aldatma ancak bu şekilde, bu yolda ilerleyen insanın yaşamına hükmeden yalanları tahrip ederken o insanın kendisini de tahrip etmeksizin son bulur. Hakiki zemin ancak bu yolla, bulunduğu derinlikten çıkarak perdesiz bir halde açımlanır.[30]

Kötüledikleri sofist felsefeyle ve onunla boy ölçüşebileceklerini kanıtlamak yerine karga tulumba projelerine dahil ettikleri sofist keyfilikle ortak noktaları, beklenmedik bir kutsama jestiyle tekrar ısıtılan *homo mensura* önermesi, yani insanın her şeyin ölçüsü olduğu görüşüdür. Gelgelelim, seçilmiş öcülerinin toplumsal modeli, fi tarihinde olduğu gibi şimdi de, bir zamanlar özgür-

29. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, Münih 1948, s. 125.
30. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, Münih 1960, s. 98.

leşme düşüncesinin doğuşuna yol açan kentsel serbestidir. Tek fark şudur ki tamamıyla rasyonelleşmiş burjuva toplumunda, kişi ve tinin hareketliliği sanayileşmiş toplumlarda zaten kökü kazınmış olan eski yerleşik grupları tehdit etmekten çok, liberalizmde benimsenmiş davranış tarzlarında fasılalı olarak yeşermeye devam eden şeyi kesip atmak isteyen sistemin bütününe hâkim olmaya devam eden irrasyonaliteye meydan okumaktadır. İşte bu nedenledir ki jargon geçmişte kalmış ve üretim güçlerinin mevcut durumuyla uzlaşmayan geçici toplumsal biçimleri, vazgeçilemez olduklarını öne sürerek savunmak zorundadır. Mevcut duruma, yani mübadele toplumuna karşı mücadele vermek niyetinde olsaydı sadece kendine inananların da çokça hor gördüğü şey için değil, mübadele toplumunun hem vaat ettiği hem de esirgediği ve ancak onun üzerinden aşılabileceği rasyonalite için de angaje olurdu muhtemelen. Rasyonalitenin burjuva biçimi, kendini olduğu gibi idame ettirebilmek, adaletsizliği adalete başvurarak devam ettirmek için her zaman irrasyonel eklentilere ihtiyaç duymuştur. Rasyonelin orta yerinde böyle bir irrasyonelliktir sahiciliğin çalışma atmosferi. Sahicilik, burjuva eşitliğinin esas unsurlarından biri olan —düz ve mecazi anlamıyla— hareketliliğin, geçmişte kendisine tam olarak ayak uyduramayanlar için hep adaletsizliğe dönüşmüş olmasına sırtını dayar. Bu insanlar, toplumun ilerlemesini bir hüküm gibi deneyimlemişlerdir: onların ıstırabına dair anıların insanlara boca edilmesi sahiciliği jargonuyla birlikte iyice kıvama getirir. Bu galeyan dalgası ıstırabın hakiki nesnesinin, o belirli toplumsal inşanın gözden kaçmasına yol açar. Çünkü tedavül alanı üretim alanıyla birleştirildiğinden beri, hareketlilik karşıtı duygulanımın seçilmiş kurbanları olmuştur asıl hüküm giyenler. Jargonun, yerleşiklerin, dilsizlerin hoşnutsuzluğunu, konuşma izni olanın imhasına yol veren metafizik-ahlaki bir hükme dönüştürme çabasında bu kadar başarılı olmasının tek nedeni, bu hükmün ilkece çoktan ifade edilmiş, Almanya'da sayısız insana uygulanmış olmasıdır; kökeni sahih olanların jestleri tarihin muzafferlerinin jestleriyle aynıdır. Sahiciliğin tözü, ona gücünü ve-

ren ilahi kaynak, işte budur. Sükût ve suskunluk varoluşsal ve varoluşçu gevezeliklere karşı en iyi kontrpuandır: gevezeliğin hedefindeki düzenin kendisi im ve emrin dilsizliğine sarılır. Jargon, toplumsal açıdan zorunlu olan dil ayrışmasının yol açtığı boşluğu, tüketicileriyle kutlu bir uyum içinde doldurur. "Küçük adamlar"ın az sayıda tanıdığı vardır; henüz tanımadıkları insanlarla bir araya gelmekten rahatsız olur ve ikiyüzlülükle bunu bir erdeme dönüştürürler. Bir dağ otelinde konuklara davetsiz misafirlermiş gibi tepeden bakan ve güvenlerini böyle kazanan görevlinin kaba tavırları jargonda da görülebilir. Yeniden ufku karartmaya başlayan toplumsal durgunluk karşısında, geçmişin işgüzar bir ikna ediciliği olan sözcüğüne bir insanlık parıltısı çalınır. Felsefe hareketlilik ve sabitlik, temelsizlik ve sahicilik karşıtlığının ötesine ancak, jargonda tersine çevrilmiş bir biçim alarak çökelen deneyimleri, jargon tarafından damıtılmış özlerden, varlık olasılıklarından çıkarıp toplumda —"köken" sözcüğünün herhangi bir anlamı varsa— kökenlenen bu deneyimleri toplum için geri almaya kalkışırsa geçebilir: her ikisinin de, tüccarların ve kahramanların birbiri için değerli olduğu, aynı suçlu bütünün uğrakları olduğunu ancak o zaman görür. Sahicilik jargonunun —kendisi de onlardan biri olmasına rağmen—, yarattığı düşünüm biçimlerine infial duyduğu kültür endüstrisini doğurmuş olan liberalizm, hem kendini hem de daha sonraki olası müşterilerini ayakları altında çiğneyen faşizmin atasıydı. Bugün jargonun her tarafında yankılanan kanlı caniliğin cürmü, doğrudan şiddetle ilkesel olarak bağdaşmayan hareketliliğin şaşırtma manevrasıyla kıyaslanamayacak kadar büyüktür elbette.

Heidegger jargonun bu türden politik stratejilerini izleyen matadorlardan değildir ve onların hantallığından kaçınır. Gerçi, *Varlık ve Zaman*'da[31] "sahicilik" sözcüğüne merkezi önem atfedilmiş, jargonun diğer kısaltmaları da, büyük bölümü sahicilerden oluşan

31. Bkz. Heidegger, *a.g.y.*, s. 260 vd. ve s. 43.

kitlenin mekanikçe taklit ettiği tartışmasız bir otorite jestiyle, en ünlü metninin her tarafına serpilmiştir; bütün bunların hiçbir bahse konu olmayan nüvesi sorgusuz sualsiz karşılıklı kabul edilmiştir. Heidegger'in kullanımdaki bütün önermelere ihtiyatla yaklaşma gayreti için de aynısı geçerlidir; bunları zahmetsizce amiyane yanlış anlamalar olarak savuşturacaktır. Bununla beraber, o gönüllü otokontrolü bir nebze de olsa gevşettiği anda, kendini tema edindiği için hoş görülemeyecek bir taşralılıkla jargona kayar. Heidegger *Düşünme Deneyiminde* başlıklı, özdeyişlerden oluşan küçük bir kitap yayımlamıştı. Bu özdeyişlerin şiirle Sokrates öncesi fragman arası bir formu vardı. Ama Sokrates öncesi özdeyişlerin en azından bazılarının kehanetle benzerliği esrarengizlik merakından değil, nesilden nesile aktarılan bilgilerin kesintili oluşundan kaynaklanmaktadır elbette. Heidegger burada "Yalınlığın İhtişamı"nı över.[32] O eski püskü saf madde ideolojisini el sanatları alanından tine taşır, sözcükleri aslen saf olup sonradan pürüzlendirilmiş malzemeler gibi ele alır. Ama günümüzde bu türden tekstil malzemelerine, kitle üretimiyle aralarında planlı programlı bir karşıtlık kurularak aracılık edildiğinden Heidegger de saf sözcüklere sentetik yollardan bir ilksel anlam tedarik etmek ister. Yalınlık kategorisine, özellikle toplumsal bir unsur daha katılır: gururla düşüşe geçen elit sınıfın arzusu uyarınca yüceltilen ve jargonun seve seve eşlik ettiği ve kendine eşlik etmesini istediği ucuz gençlik müziğine oldukça benzer kelepir mallar.

Tarihsel açıdan zamanın gerisinde kalmışlık nasıl bir üstünlük duygusuna tercüme ediliyorsa, aynı şevkle kaçınılmaz bir trajiklik duygusuna da dönüştürülür; bu da arkaik olanın hakiki olanla sessizce özdeşleştirilmesiyle uyum içindedir. Gelgelelim, yalın olanın varlıkla uyumlu, had safhada asil bir şey olarak açığa çıkan önemsizliği, Heidegger'in arzuladığı gibi, varlığını kaybetmiş düşüncenin değer körlüğüne atfedilemez. Bu önemsizlik, sınıflandırıcı düşüncenin, en basit sözcüklerde bile görülen ve Heidegger'in

32. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen 1954, s. 13.

başından savdığını iddia ettiği alametidir: soyutlama. Ütopya üzerine kitabının (*Geist der Utopie* – Ütopyanın Ruhu) ilk edisyonunda Bloch, karanlığa boğulmuş dünyada Mesih ışığının izleri olarak gördüğü simge amaçlı şeylerin (*Symbolintentionen*) temel ilişkiler ve "yaşlı adam, anne ve ölüm" gibi en basit temel sözcüklerle ifade edilmediğini yazar. Oysa Heidegger gösterişli "Hümanizm Üzerine Mektup"unda şunları söyler:

> İnsan varolanın efendisi değildir. İnsan varlığın çobanıdır. Bu "daha az"da insan bir şey kaybetmez, aksine varlığın hakikatine ulaştığı için kazanır. Değeri, Varlık tarafından kendi hakikatinin hakikiliğine çağrılmış olmaktan ileri gelen çobanın özsel fakirliğini kazanır. Bu çağrı Dasein'ın fırlatılmışlığının kaynağındaki fırlatma hareketinden gelir. İnsan varlıktarihsel özünde, tali varlığı (ontik-sıradan olarak varlığı) Varlığın yakınında ikamet etmekten ileri gelen varolandır. İnsan Varlığın komşusudur.[33]

Genel kavrama mutlakla büyülü bir ortaklık atfedilmesi kavramın kavranabilirliğini yalanlar ve işte orada felsefi bayağılık vuku bulur.

Heidegger'e göre felsefe yapmak düşünce için tehlike arz eder.[34] Gelgelelim, felsefe gibi had safhada modernist bir şeye tereddütle yaklaşan sahici düşünür şunu yazar: "İlkbaharda çayırlarda saklı kalmış olan nergisler teker teker çiçeklendiğinde ve akçaağaçların dibindeki yabani güller al al açtığında..."[35] Ya da: "Hayvan sürülerinin aheste aheste geçtiği yüksek vadinin eteklerinde ineklerin boynundaki çanlar çıngırdadığında..."[36] Ya da şu dizeleri kaleme alır: "Ormanlar uzanır / Akarsular coşar / Kayalar sürer gider / Yağmur yağar durmaksızın / Çayırlar bekler durur / Kaynaklar fışkırır / Rüzgârlar ikamet eder / İyilik düşünceye dalar."[37] Düşüncenin köhnemiş dil üzerinden yenilenmesinden kasıt işte budur. Bu dilin bariz ideali arkaik olandır: "Eskilerin en eskisi düşüncemizde peşimizden gelir ve gene de doğrudan karşımıza çıkar."[38] Ama bu konuda can alıcı sözü söyleyecek olan Jungnic-

33. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt 1949, s . 29.
34. Bkz. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, *a.g.y.*, s. 15.
35. *A.g.y.*, s. 12. 36. *A.g.y.*, s. 22. 37. *A.g.y.*, s. 27.

kel'dır:* Mitosun, kendine meraklı olan kişiden, düşüncenin ihbarcısından intikamı. Heidegger, her ihtimale karşın eleştirilerin önüne geçmek için "Düşüncenin şiirselliği henüz gizlidir"[39] diye ekler; "kendini gösterdiği yerde de, uzun bir süre boyunca yarı yarıya şiirsel bir akıl ütopyasını andırır."[40] Oysa böyle bilge sözleri parçalayan yarı yarıya şiirsel akıl, bundan ya da herhangi bir başarısız ütopyadan çok, nihayetinde bu konuda iyi bir şeyler söylemeye pek de alışık olmayan sınanmış bir halk sanatını andırmaktadır. Heidegger Hitler'in Reich'ı sırasında, anlaşılır bir şekilde, Berlin'den gelen bir daveti reddetmişti. Bu kararını "Neden Taşrada Kalıyoruz?" başlıklı bir makaleyle gerekçelendirmişti. Bu makalede, mahir bir stratejiyle, taşracı olduğuna dair suçlamaları "taşracılık"ı olumlu anlamda kullandığını bildirerek savuşturmuştu. Söz konusu stratejinin sonucunda ortaya çıkan şudur: "Soğuk bir kış gecesinde amansız bir kar fırtınası kulübenin etrafında esip gürleyerek her şeyin üzerini örtüp sakladığında felsefenin zamanı gelmiştir. İşte o zaman basit ve özsel sorular sormak gerekir."[41] Soruların özsel olup olmadığına, olsa olsa onlara verilen yanıta göre karar verilebilir; bunu önceden, hele ki meteorolojik olaylara dayalı bir basitliği ölçüt alarak bilmenin bir yolu yoktur. Basitlik hem hakikat hakkında hem de onun zıddı hakkında pek az şey söyleyebilir; Kant, Hegel içeriğin gerektirdiği ölçüde basit ve karmaşıklardı. Oysa Heidegger özsel içerikle evin rahatlığına sığınarak mırıldanma arasında önceden kurulmuş bir uyum olduğunu ima eder. İşte bu nedenle Jungnickel'i anıştıran bu tınılar sevimli kusurlar olarak görülemez. Çünkü bu tınılardan beklenen, filozofun bir entelektüel olabileceği yolundaki şüpheleri gidermeleridir: "Felsefi çalışma bir eksantriğin boş zaman meşgalesi gibi icra edilemez. Ait olduğu yer, çiftçilerin emeğidir."[42] En azın-

* Ludwig Heinrich Jungnickel. *–ç.n.*

38. *A.g.y.*, s. 19. 39. *A.g.y.*, s. 23. 40. *A.g.y.*

41. Aktaran Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern 1962, s. 216.

42. *A.g.y.*

dan çiftçilerin bu konudaki görüşünü bilmek iyi olurdu. Ama Heidegger'in onların görüşüne ihtiyacı yoktur. Çünkü "akşamları verilen iş molası sırasında çiftçilerle birlikte şöminenin yanındaki bankta... ya da köşedeki haçın altında duran masada oturur ve genelde hiç konuşmayız. Sessizlik içinde pipolarımızı tüttürürüz."[43] "İnsanın kendi emeğinin Kara Ormanlara ve onun insanlarına içsel aidiyeti yüzlerce yıllık, ikame edilemez Alman-Svabya yerliliğinden (*Bodenständigkeit*) ileri gelir."[44] Nihayetinde, Heidegger'in kendisidir bunu söyleyen. Aynı bölgeden gelen ve Heidegger'in, şömine bacası üzerindeki şeref yerini ayırmış olduğu Johann Peter Hebel bu yerliliğe neredeyse hiç atıfta bulunmamış, bunun yerine, Yahudiler lehine Almancada yazılmış en güzel yazılardan birinde, seyyar satıcılar Scheitele ve Nausel'e iyi dileklerini göndermiştir.[45] Halbuki, toprağa bağlılık kurum kurum kurulur:

> Yakınlarda Berlin Üniversitesinden ikinci bir davet geldi. Böyle durumlarda kentten ayrılıp kulübeye taşınırım. Dağlara, ormanlara ve çiftlik evlerine kulak veririm. Yetmiş beş yaşında bir çiftçi olan eski bir dostuma uğrarım. Berlin'den bana davet geldiğini gazetede okumuş. O ne diyecek acaba? Keskin gözlerini kendinden emin bir bakışla yavaşça bana çeviriyor, ağzı sımsıkı kapalı, sadık ve temkinli elini omzuma koyuyor — ve başını belli belirsiz sallıyor. Demek istediği şu: Kesinlikle hayır![46]

Filozof diğer Blubo-arkadaşlarına* Blubo'nun reklamını yapmalarının sakıncalı olduğunu bildirirken —çünkü bu reklamlar kendi tekelini tehlikeye atabilir— üzerine etraflıca düşünülmüş o düşünümsüzlük (*Unreflektiertheit*), samimi bir ilişki kurmak istediği kırsal bölge adına soysuzlaşarak, dostane bir gevezeliğe dönüşür. Yaşlı köylünün betimlenişi, filozofun sadece çiftçilere değil kendine de atfettiği sessizliğin övgüsünü olduğu kadar, Frenssen** âlemine ait toprak romanlarının (*Schollenromane*) tüketil-

* "Blut-und-Boden": "Kan ve Toprak" nasyonalistleri için kullanılan kısaltma. –*ç.n.*

** Gustav Frenssen: Heimatkunst romanı yazarı. –*ç.n.*

43. *A.g.y.*, s. 217. 44. *A.g.y.*

45. Bkz. Johann Peter Hebel, *Werke*, 2. C., Berlin 1874, s. 254.

46. Schneeberger, *a.g.y.*, s. 218.

miş klişelerini de hatırlatır. Alman küçük burjuva *kitsch*'inin köhne içgüdülerine göre akort edilmemiş bir edebiyatın —özellikle de Balzac'ın son dönem eserlerinden Maupassant'a kadar Fransız gerçekçiliğinin— köylüler hakkında öğrettikleri gözardı edilir; bu literatür çeviriler yoluyla pre-Sokratik düşünceden birinin bile erişimine açıktır halbuki. Köylü sınıfı, varoluşunun idamesini, dayandığı zemini görünüşte bile elinden almış olan mübadele toplumundan gelen bağışlara borçludur; bu mübadele karşısında köylüleri daha da kötü bir şey beklemektedir, o olmadan iflas bayrağını çekecekleri ailenin sömürülüşü: bu içi oyulmuşluk durumu, küçük çiftçi işletmelerinin süreğen krizi, jargonun boşluğunda da yankılanır. Köylülere ödenen sübvansiyonlar, jargonun kırsala özgü sözcüklerinin, o sözcüklerin asıl anlamına ekledikleri şeyin varlık temelini (*Seinsgrund*) oluşturur. Heidegger, tıpkı sahiciliğin daha az ünlü sözcüleri gibi, Hegel'in içsellik eleştirisine değinirken felsefi bir yaklaşımla ele aldığı içselliğin kibirli gururuyla doludur.[47] İşinin yapısı gereği bir yerde kalması gereken kişi memnuniyetle bu zorunluluğu bir erdeme dönüştürerek, kendini ve diğerlerini yüce bir bağlılığın söz konusu olduğuna ikna etmeye çalışır. Ödeyemediği borçların baskısı altında yaşayan çiftçinin aracılarla yaşadığı kötü deneyimler bu bağlılığı kuvvetlendirir. Toplumsal açıdan beceriksiz olan insanın on parmağında on marifet olan bu aracılara beslediği nefret, büyükbaş hayvan satıcısından gazetecisine kadar bütün aracılara karşı nefretle birleşir. Toplumsal gelişmenin bir aşamasını teşkil eden yerleşmiş işkollarına, 1956'da Heidegger tarafından tarımsal ilişkilere yanlış yere yakıştırılan bir ebedilik adına normatiflik atfedilir: "İnsan daha bir kır yolunun tesellisini bilmezken, beyhude yere plan yaparak dünyayı düzene sokmaya çalışır."[48] Kuzey Amerika'da kır yolları bir yana, köy bile yoktur. Felsefe olmaktan utanan felsefe, başka türlü elde edemediği farklılığı imlemek için, aslîliğinin ka-

47. Bkz. Heidegger, *Sein und Zeit*, *a.g.y.*, s. 204.
48. Heidegger, *Der Feldweg*, Frankfurt 1956, s. 4

nıtı olan altıncı-el bir köylülük nişanına ihtiyaç duyar. Ne var ki Lessing'in görüşü, o zamanlar olduğu gibi şimdi de geçerlidir: estetik eleştirisi yapan kişi, eleştirdiği şeyin daha iyisini yapmak zorunda değildir. *Hamburg Dramaturgisi** için geçerli olan, felsefi kuram için de doğrudur: kendi sınırlarının bilincinde olması onu sahici şiirselliği yaratmaya mecbur bırakmaz. Ama düşünen insanların salt estetik hammaddeler üretmesini engelleme gücüne sahip olmalıdır; aksi takdirde bunlar, kafa karıştırıcılıkları nedeniyle argümanları hor görme edasındaki felsefeye karşı bir argümana dönüşebilir. Bu felsefe, asil cehaletiyle (*Edelbanausie*)** zamanla sahicilik jargonuna dönüşür.

Sahicilik jargonunda olduğu gibi Heidegger'de de yerliliğin foyası, hiç değilse somut bir içeriği olan bir şey derekesine indiği anda dilde ortaya çıkar. Heidegger tek başınalıkla (*Alleinsein*) yalnızlık (*Einsamkeit*) arasındaki karşıtlığı ele alır.

> Şehirliler dağlar arasında yaşayan köylülerin yaşamına hükmeden o uzun, monoton tek başınalığa sıklıkla hayret eder. Ne var ki bu, tek başınalık değil, yalnızlıktır. Büyük şehirlerde insanın, başka hiçbir yerde mümkün olmadığı kadar tek başına kalması kolaydır. Ama orada asla yalnız olamaz. Çünkü yalnızlığın, bizi münferit bırakmayıp, Dasein'ın bütününü, bütün şeylerin özünün kapsamlı yakınlığına fırlatma gibi aslî bir gücü vardır.[49]

Heidegger'in tanıklık için başvurduğu dil bu haliyle bu ayrımı, içeriği ne olursa olsun, tanımaz. Bu türden nüanslarda usta olduğu şüphe götürmeyen Hofmannsthal'ın Elektra monologu "Yalnız, yapayalnız" diye başlar. Gelgelelim, başkahramanın insani durumu (*condition humaine*) Heidegger'in biraz da iyimser bir tutumla "bütün şeylerin özünün geniş kapsamlı yakınlığına" götüreceğine bel bağladığı nihai kendine-geri-fırlatılmışlıktır; oysa bu türden durumlar insanı takıntılı bir sıkışmışlık hissine ve yoksunlaşmaya yönlendirir. Tam tersinden bakıldığında dil, Heidegger'in hilafına,

* Lessing, Gotthold, *Hamburgischer Dramaturgie*. –*ç.n.*
** Sadece Adorno'nun kullandığı bir sözcük. –*ç.n.*
49. Aktaran Guido Schneeberger, *a.g.y.*, s. 217.

daha çok, insanların büyük kentlerde veya bayramlarda yalnızlık içinde olsalar da asla tek başına kalamayacaklarını telkin eder. Her durumda, mevcut kullanım bu konuda ikircikli kalır. Kulak kesilme yetisiyle bu kadar böbürlenen bir felsefe iş sözcüklere geldi mi sağırlaşır; bu felsefenin ısrarlı vurgusu sözcüklere uyumlu olduğuna inanılmasına neden olur ama aslında bu keyfiliğin kılıfından başka bir şey değildir.

Heidegger'in ilkel sesleri, çoğu ilkel ses gibi taklit eder. Şüphe yok, onunkinden daha hassas bir dilsel organın dahi, onun başarısızlığa uğradığı konuda daha iyi bir iş çıkarması zordur. Bu türden her çabanın dilsel mantık açısından sınırını belirleyen, anlamı en kesin sözcüğün bile bir keyfilik içermesidir. Sözcüklerin kendi anlamları ağır basar. Ama sözcükler anlamlarının arkasında kaybolmaz, aksine kendi içlerinde bağlamdan etkilenir. Bu durum, Husserl'inki başta olmak üzere, bilime büyük itibar atfeden her türden saf anlam çözümlemesinde azımsanır, özellikle de kendini bilimin üzerinde sayan Heidegger'inkinde. Dilin talebini ancak, tek tek sözcüklerin oluşturduğu konfigürasyonla dil arasındaki ilişkiye hâkim olan kişi karşılayabilir. Nasıl ki saf anlamlılık ânının sabitlenişi keyfiliğe geçiş tehlikesi barındırıyorsa, konfigüratif olanın üstünlüğüne olan inanç da kötü işlevselliğe, salt iletişimselliğe, yani sözcüklerin nesnel yönlerine itibar etmeyişe geçiş tehlikesini taşır. Herhangi bir değeri olan bir dilde, bu öğelerin her ikisi de aktarılır.

Sakatlanmış yaşamın (jargon tam da bu yaşamın toplumsallatırılmış bilinci, "maraz"ı üzerine spekülasyon yapar) tam zıddı olduğu rivayet edilen salim yaşam, jargonun müzmin dilinde, toplumla irtibat kurma gibi bir derdi olmayan, bölünmemiş, koruyucu biçimde kapalı, sabit bir ritimde ilerleyen ve kesintisiz bir süreklilik içinde seyreden bir şey olarak tarımsal koşullarla ya da en azından basit meta ekonomisiyle denk tutulur. Buradaki çağrışımsal alan romantizmin döküntüleriyle doludur ve üzerine bir kere daha bile düşünülmeden, daha önce hiç olmadığı kadar keskin bir biçimde çeliştiği mevcut duruma nakledilir. Bundan dolayıdır ki,

jargonun kategorileri sanki türetilmiş ve geçici toplumsal koşullardan soyutlanmamışlar da insanın özüyle onun vazgeçilemez imkânı olarak bağdaşıyorlarmış gibi seve seve vurgulanır. İnsan, insanlıktan çıkarma ideolojisidir. Mübadele kurumlarının insan ilişkileri üzerinde henüz tam güce sahip olmadığı, doğal haline bir nebze de olsa yakın kalabilmiş toplumsal ilişkileri andıran kategorilerden yola çıkılarak, onların çekirdeğini teşkil eden insanın, ilkörneğini gerçekleştirmek amacıyla çağdaş insanlar arasında dolaysız olarak mevcut olduğu sonucuna varılır. İşbölümünden önce gelen eski toplumsallaştırma biçimleri ebedi biçimlermiş gibi gizlice benimsenir. Bunların yansıması, tedrici rasyonelleştirmeye çoktan kurban düşmüş olan ve önceki durumların onlara kıyasla daha insani göründüğü sonraki koşulların üzerine düşer. Daha düşük çaplı sahiciler, iştahla insanın imgesi adını verdikleri şeyi, bu koşulların kaynağının sorulmasına artık izin verilmeyen bir alanda konumlandırırlar; göçebelikten yerleşik yaşama geçişle birlikte, önceki dönemde köleleştirilmiş olanlara olduğu kadar artık başıboş gezmeye izni olmayanlara da ne yapıldığını sormak yasaktır; hem bilinçdışı hem de mücbir olan bölünmemişlik halinin kendi yıkımına yol açıp açmadığı ve dolayısıyla bunu hak edip etmediği de sorgulanmaz. İnsanlık bahsinin gönüllerde yer etmesinin tek nedeni o ahşap çatkı ve beşikçatı ruhu değildir, en az onun kadar, bir şeyin üzerini örten her şeyi lağveden, bütün kültürel maskelerin ardındakilerin çıplak özü üzerine düşünen, zamanın ruhuna daha uygun bir radikalizm kisvesi de bu bahsin sevilmesinde etkendir. İnsanların hayrına insanlar tarafından oluşturulmuş ama sonra onların aleyhine sertleşen koşullar değil de insanın kendisi söz konusu olduğundan bu koşullar eleştirilmez, en az hedefi kadar zamana bağlı olan böylesi bir eleştirinin sığ olduğu farz edilir. Kant'ın "Kozmopolit Bir Bakış Açısından Evrensel Tarih Üzerine"sinin motifi, yani insan onuruna yaraşır bir durumun saf fikirden değil, insanın kendi zorlamasından neşet eden bir karşıtlık üzerinden üretilebileceği düşüncesi tümüyle bastırılır. İnsanlık bahsi, en yüce hakikate dair olanı, hakikatsiz bir şey için

hazırladığından bu kadar sefildir işte. Gelişigüzel ve kendi kendini şişirmiş düşüncenin, insanın varoluşsal öğelerini vurgularken, yönteme dönüşüm sürecinde elinden kaçırdığı somutlaşmayı hâlâ elinde tuttuğunu sanması da burada asıl meselenin bir eklenti konumuna mahkûm bırakılmış olan insan olmadığını görmemizi engeller. "İnsan" sözcüğünün anlamı tarihsel değişime uğramıştır. Birinci Dünya Savaşı sonrası dönemde, yıpratma harbinde insanı esas malzeme olarak kullanan alçak insaniyetsizliğe yönelik itirazlarıyla dışavurumcu edebiyat insana tarihsel bir önem atfetmiştir. Büyük dönemlerde kendini gösteren ve "insan gücü"* adı verilen burjuva toplumunun gelenekselleşmiş şeyleştirilmesi bu şekilde kavranabilir olur ve böylece tartışmalı bir biçimde kendi kendinin karşı-kavramı haline gelir. "İnsan iyidir" önermesi yanlıştı ama en azından metafizik-antropolojik bir sosa bulanmaya ihtiyacı yoktu. Sadece insan eliyle yapılan, gasp edici koyutlamaya karşı bir manifesto niteliğindeki dışavurumcu "Ey İnsanoğlu" ifadesi ise, insanın şiddetine göz yummaya meyilliydi. Tartışmasız kabul edilen evrensel insanlığın o çocuksu anlamı, Franz Werfel'in yazılarından da görülebileceği üzere, kendini tam da karşı çıktığı şeyle lekeler. Jargonun insan imgesi ise sınır tanımayan "Ey İnsanoğlu"nu ve onunla ilgili olumsuz hakikati ucuza pazarlamaktır. "İnsan" sözcüğünün işlevindeki değişimin tarifi için birbirini andıran iki başlığa bakmamız yeterlidir. Alman Kasım Devrimi sırasında pasifist Ludwig Rubiner'in *Ortadaki İnsan* başlıklı bir kitabı yayımlandı; ellili yıllarda da *Ticari Faaliyetlerin Merkezindeki İnsan* başlıklı bir kitap. Bu kavram, soyutluğu sayesinde, bir zamanlar üzerine saldırarak ele geçirmek istediği mekanizmaya, adeta bir makine yağı gibi yedirilmeye müsaittir. Bu esnada buharlaşan *pathos*'u ise, insanların hizmet etmesi gereken, onlar için var olan ideolojide, ticari faaliyette yankılanır. Bu da kurumun, üretkenlikleri tırmanışa geçsin diye işçileriyle ilgilenmesi

* *Mencheneinsatz*: SS lideri Heinrich Himmler'in başkanı olduğu Almanlığı Pekiştirme Dairesi'nin ve bu daire tarafından yayımlatılan raporun başlığı. –*ç.n.*

gerektiği anlamına gelir. İnsanın, Amerikan reklamlarındaki halinden memnun inek Elsie gibi bakılmasını teşvik eden insanlık tabiri, baskıcı koşulların nihayetinde insan tarafından oluşturulduğu ve yine onlar tarafından ortadan kaldırılabileceği düşüncesini temel alıyor olmasaydı bu kadar çarpıcı olmazdı. Bu tabirin ezici kudretinin, efsanelerdeki kudret gibi, fetişist ve yanıltıcı bir yanı vardır. Taşlaşmış insan ilişkilerinin yansıması olan kurumun kendinde varlığı (*Ansichsein*) ne kadar yanıltıcıysa bu yanılsamanın insanlar üzerindeki hükmü de o kadar gerçektir. Uzun zaman önce yabancılaşmış olan insanın yabancılaşmamış, devredilemez olan özüne yapılan çağrıyı itibarsızlaştıran da budur. Bu kurumları inşa eden, İnsan değil, doğayla ve kendileriyle belirli bir kümelenme (*Konstellation*) oluşturmuş olan belirli insanlardı: bu kümelenme, insanların bilinçsizce inşa ettiği bu kurumları onlara aynı şekilde bilinçsizce dayattı. Bütün bunlar, Mart öncesi dönem* sırasında özellikle Marx tarafından Feuerbach'ın antropolojisine ve genç Hegelcilere karşı isabetli bir biçimde formüle edilmiştir. Zevahir ve zorunluluk metalar dünyasının momentleridir; bilgi bunlardan herhangi birini tecrit ettiği anda başarısız olur. Metalar dünyasını, kendini sunduğu haliyle, bir "kendindelik" olarak kabul eden kişi, Marx'ın fetişler üzerine bölümde çözümlediği mekanizmaların aldatmacasına kapılmıştır; bu "kendindeliği", değişim değerini salt yanılsama olarak görüp ihmal eden kişi evrensel insanlık ideolojisine boyun eğer ve tarihte var oldularsa bile geri getirilmeleri mümkün olmayan dolaysız birliktelik biçimlerine tutunur. Kapitalizm kendini kuramsal olarak ortaya koyma konusunda rahatsızlık duymaya başladıktan sonra, savunucuları insan eliyle yapılmış olanı, sanki şimdi ve burada geçerliymiş gibi kabul ettikleri kendiliğinden yaşamın kategorileriyle sunmayı tercih ettiler. Jargon kasıtlı olarak bütün bunların üzerinden atlar geçer, hatta tarihsel kayıtsızlığından gurur duyar — bu kayıtsızlık insani dolayımsızlığın ta kendisiymiş gibi.

* *Vormärz*: Viyana, Mart İhtilali'nden önceki döneme verilen ad. *–ç.n.*

Jargon, listesine kaydettiği "insan" sözcüğünü sarıp sarmaladığı melek seslerini, Tanrının sureti olarak insan öğretisinden almıştır. "İnsan" sözcüğü kendini teolojik kökeninden ne kadar yalıtırsa o kadar su götürmez ve ikna edici olur. Bu işlem bir yönüyle *Jugendstil*'den ödünç alınmış ve jargonun kitlesel tüketim için hazır ettiği bir dilsel fenomene işaret eder. *Jugendstil*'le jargon arasındaki entelektüel-tarihsel bağ büyük olasılıkla gençlik hareketidir (*Jugendbewegung*). Hauptmann oyunlarından biri için "Yalnız İnsanlar" (*Einsame Menschen*) başlığını tercih etmiştir; Kontes Reventlow'un bir romanında, 1910'larda Münih'in kıyafet baloları düzenleyen bohemlerinden olan bir profesörle alay edilir; profesör, Schwabing çevresine dahil olmaya uygun gördüğü herkes için "Ne muhteşem adam!" ifadesini kullanır. Bu, erken Reinhardt döneminde ellerini yüreklerine götürüp gözlerini olabildiğince açarak aslında kendilerini dramatize eden aktörlerin tarzını anımsatır. Teolojinin asli imgesi düştükten sonra, büyük dinlerde güçlü tabularla —Put yapmayacaksın!— suretlerden ayrı tutulan aşkınlık bir surete kaydırılır; bu suretin mucizelerle dolu olduğu söylenir çünkü artık mucize diye bir şey kalmamıştır. Sahiciliğin bütün somutluğunun gizemi işte burada yatmaktadır: varolanın somutluğunu kendi imgesinin (*imago*) somutluğu olarak alır. Muhteşem insanın, salt insan olduğu için muhteşem sayılan insanın, önünde eğilmek zorunda olduğu hiçbir şey kalmamıştır, jargon ise o insanın önünde, insanın bir zamanlar Tanrılık mefhumu (*Gottheit*) karşısında davranmış olduğu gibi davranır. Jargon sorgulanmayan ve bağıntısız bir tevazuu hedefler. Böylesi bir tevazu bizatihi insani erdem olarak sunulur. Bu tevazu en başından itibaren kendi kendini koyutlayan öznenin kibriyle uyum içinde olmuştur. Tevazuun hedeflediği şeyin gizliliği başlı başına kutlanacak bir davettir. Epeydir hürmet kavramında —Goethe'ninkinde bile— yerleşik bir unsurdur bu. Jaspers hürmeti, nesnesinden bağımsız olarak şiddetle tavsiye eder; eksikliğini lanetler ve Carlyle örneğinin gözünü korkutmasına izin vermeden, hürmetten kahraman kültüne giden yolu kolaylıkla bulur.

İnsanın yüceliğinin tarihe geçmiş timsalleri göz önünde tutulduğunda, hürmetin gücü, insanın ne olduğunun ve yapabileceklerinin ölçüsüdür. Hürmet, görmüş olduğu şeyin yok edilmesine göz yummaz. Nesilden nesile aktarılan bilgiyle kendini gerçekleştirmesine etki eden şeye sadıktır; hürmet, gölgelerinde bilinçlendiği olağanüstü insanlarda varlığının kaynağını görür; asla vazgeçmediği şeyi hiç pes etmeyen bir sofuluk şeklinde muhafaza eder. Dünyada artık hiçbir gerçekliği olmayan şey, bellek sayesinde, hürmette mutlak bir talep olarak güncel kalır.[50]

Jargonda insan sözcüğünün temelinde, tarihi figürler ve onların yüceliği etrafında oluşturulmuş külte rağmen, insanlık onuru ideali bulunmaz. Aksine, söz konusu filozoflar için bir tema haline gelmiş olduğu üzere, insanın tözü güçsüzlüğü ve hiçliği olmalıdır — hakikaten de günümüz toplumunda insan giderek büyük bir hızla bu hedefe yaklaşmaktadır. İşte böyle bir tarihsel durum, saf insan özüne nakledilmek suretiyle aynı anda hem onaylanır hem de ebedileştirilir. Böylece jargon hiçliği nedeniyle yüce olduğu öne sürülen insan kavramını yağmalar ve onu Aydınlanmanın bütününde ve Alman idealizminin erken döneminde ruhun ilahi haklarının tanınmasını önleyen durumlara yönelik bir eleştiri barındıran bütün hasletlerinden mahrum bırakır. Jargonun benimsediği insan kavramında doğanın yasalarına dair her türlü anı silinmiştir ama onun insanı, bir sabit olarak doğaüstü bir doğa kategorisine benzer bir şeye dönüşmüştür. Sahte ve tatminsiz bir yaşamın katlanılmaz gelip geçiciliği karşısında teoloji ebediyete dair umut verir. Fakat, gelip geçiciliğin bir mutlak olarak övülmesiyle —Hegel de bu övgüye tenezzül etmiştir kuşkusuz— bu umut gözden kaybolur. Acı, kötülük ve ölüm, jargonda söylendiğine göre, kabullenilmeli, değiştirilmemelidir. Kamu, denge kurucu bir el çabukluğuyla hiçliğini Varlık olarak kavrama, gerçekten kaçınılabilir ya da en azından düzeltilebilir yoksunlukları insan imgesinin en insani tarafı olarak yüceltme, doğuştan gelen insani yetersizlikleri yüzünden otoriteye sırf otorite olduğu için saygı duyma konusunda eğitilir. Bu otorite nadiren Tanrı'nın bir lütfu ola-

50. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, *a.g.y.*, s. 170.

rak dile getirilse de, bir zamanlar Tanrı Baba'dan ödünç aldığı yücelik nişanını hâlâ muhafaza etmektedir. Ancak artık kör ve saydamsız haliyle orada olmaktan başka hiçbir meşruluğu kalmadığından, radikal kötü haline gelir. Bütün insanlara özgü dil jestleri, bu otorite sayesinde total(iter) devletle uyum içinde biçimlenir. Aynı totaliter devletlerde olduğu gibi, mutlak iktidar karşısında özneler kelimenin her iki anlamıyla kayıtsızdır/önemsizdir (*indifferent*). Hjalmar Schacht, hatırı sayılır derecede büyük çoğunluğu temsil ettiğinden seçim sonuçlarını tahrif etmeye bile gerek görmeyen Üçüncü Reich'ın hakiki demokrasi olduğunu beyan ettiğinde, jargonun yer yer daha masum kaçan insan imgesi görüşüyle uyum içinde davranmıştır. Bu görüşe göre bütün insanlar varlık kudreti karşısında güçsüzlük açısından eşittir. İnsan olmak, ayrıcalığın en genel ve en içi boş şekline bürünür: artık hiçbir ayrıcalığa müsamaha göstermeyen ama buna rağmen ayrıcalığın cazibesine kapılmış olan bir bilince her yönüyle uydurulmuştur. Gelgelelim, böylesi bir evrensel insanlık ideolojinin ta kendisidir —insan sureti taşıyan her şey için eşit haklar ilkesinin karikatürize edilmiş halidir— çünkü açlık ile aşırı bolluk, tin ile uysal budalalık arasındaki farklar gibi toplumsal erkin neden olduğu kapanamayacak farkları, insanlardan saklar. Erdemli hassasiyetleri olan kişi, kendine insanlık üzerinden hitap edilmesine izin verir, nihayetinde kimsenin bunun için bir bedel ödemesi gerekmez; ama bu çağrıyı reddeden kişi kendini insanlıktan çıkmış biri olarak jargonun yöneticilerinin ellerine bırakmış olur ve gerekli görüldüğünde gözden çıkarılabilir: insanlık onurunu ayaklar altına alan kibir, iktidarın değil, onun kibridir. Kendi çıkarını gözeten her eylem jargonun yardımıyla umumi çıkar, insanlığa hizmet kisvesine bürünür ve insanların acılarını ve ihtiyaçlarını gidermek adına herhangi bir ciddi adım atılmaz. Umumi insaniyetsizliğin merkezindeki kendini her zaman haklı gören insanlığın, bu insaniyetsizliği daha da güçlendirdiği, şimdi ve burada acı çekenlerden zaruri olarak gizlenir. Jargon bu örtüyü ikiye katlar; jargonun ve dünyasının sunduğu telafi ve tesellinin standardı, kendi-

lerinden esirgenene yönelik hastalıklı arzularıdır.

İnsana dair bu lafazanlık, sadece insanın toplumla ilişkisini değil, bu kavramın düşünce içeriğini de çarpıtır. Öznenin, salt tin tarafından iptal edilemeyecek biçimde, birbirinden ayrı tutulan işlevlere bölünmesi önemsenmez. Toplumsal işbölümünün içselleştirilmesi sözde Platoncu psikolojide bile ifade edilmiştir. Kişinin içindeki her işlev, bir kez kesin hatlarla sınırlandırılmaya görsün, o kişinin ana ilkesini inkâr eder hale gelir: birey, işlevlerinin toplamına dönüşür. Bireyin bin bir zorlukla tesis ettiği birlik kırılgan kaldığından kendisi de bu tehdit karşısında korunaksızdır. Sağkalım kanunu uyarınca ayrı tutulan işlevleri öyle bir katılaşır ki, biri bile canlı kalmaz, bir araya getirilerek onlardan bir yaşam oluşturulamaz: hizmet etmeleri gereken benliğin düşmanı olurlar. Yaşam, hâlâ devam ettiği sürece, böyle bir ayrımın —örneğin dildeki düşünme, hissetme ve isteme arasındaki ayrımın— yanlışlığını kanıtlar. Aynı zamanda bir şey arzulamayan düşünce, düşünce değildir veya bir totolojiden fazlası değildir; bilme unsuru olmadan hiçbir his ve istenç üstünkörü bir kıpırdanmadan fazlası olamaz. Jargon rahatlıkla bu bölümlemenin saçmalığını işaret edebilir: çünkü zaten, siyasal eleştirmeninin elinden kurtulabilmek için genç Marx'a derinlik atfetmeye dünden hazır halde, akılda tutması kolay bir terim olan yabancılaşmayı bünyesine almıştır. Bu sırada öznedeki yarılmanın gerçek şiddeti görüş alanından çıkar; bu yarılmaya tanıklık eden düşünce ise şiddetle azarlanır. On dokuzuncu yüzyılın mekanik psikolojisi karşısında alınan ve bıkmadan tekrarlanan zafer, Gestalt kuramının kendisi de artık pek yeni sayılmayan görüşünü, insanın içinde taşıdığını hissettiği yaraya dokunmak zorunda kalmamak için bir bahane olarak istismar eder; başka alanlarda pek rağbet etmedikleri ve tam da bu alanda kaydedildiği söylenemeyecek bilimsel gelişmenin insanı bu yaralardan koruduğu varsayılır. Freud söz konusu olduğunda, asılsızca ondan daha modern olduklarını geveleyip dururlar. Bu arada psikanaliz, insanın varlıkta kökenlendiği üzerine gevezelik edenlerin ağzının payını, zamanın ruhuna uygun biçimde vermiş-

tir. İnsanın pratikte bir işlevler demetine indirgenmesi karşısında insan kavramını yüceltmek hiçbir işe yaramaz; yapılması gereken, bu duruma yol açan ve durdurulamaz biçimde genişleyerek üreyen koşulların değiştirilmesidir. Bunun yerine, büyülü Dasein formülünün yardımıyla topluma ve gerçek bireylerin tümüyle ona bağlı olan psikolojisine itibar edilmeyip Hegelci anlamda soyut insan varoluşunun dönüşümünden bahsedilmesi dizginlere daha da asılmaktan başka bir şey değildir; amaç insanı yüceltmek değil, eski baskıcı ideolojinin devam ettirilmesidir. Psikanalize yönelik saldırılarında asıl hedef içgüdüdür; içgüdünün itibarsızlaştırılmasını üzerine pek düşünmeden ahlak anlayışlarına mal ederler. Nitekim Jaspers şöyle yazar:

> Cinsiyetlerin aşkındaki biriciklik ilkesi iki insanı olası her gelecekte koşulsuzca birbirine bağlar. Benlik, öteki üzerinden kendine geldiği anda onu bu sadakate bağlı kılma yolundaki gerekçesiz kararda kökenlenir bu aşk. Çokeşli erotik ilişkiden feragat etme şeklinde vuku bulan negatiflik bir pozitifin, ancak insanın yaşamının bütününü kapsarsa hakiki sayılacak olan mevcut aşk şeklindeki pozitifin sonucudur; kendini heba etmeme şeklinde tecelli eden negatif, olası bir kendi-olmanın (*Selbstsein*) bu sadakate taviz vermeksizin hazır olmasının sonucudur. Erotizmde, disiplin olmadan kendi-olma mümkün değildir. Erotizm ancak koşulsuz bağlılığın biricikliğinde anlam kazanır.[51]

Bağlılık, günümüzde mantıksız disiplin talebi için kullanılan sözcüktür. Bu terim, en değersiz risale yazarlarıyla Heidegger ve Jaspers'i birleştirir. Bu sözcük önceleri yabancı bir sözcüğü Almancalaştırmak (*eindeutschen*) amacıyla kullanılıyordu; vatansever eğitimciler enine boyuna düşünüp bağlılığın esasında dinin adı olduğunu söylemeye yeltendiler. Ama bağlılıkların Alman vatandaşlığına alınmasını sağlayan sadece aşırı Alman milliyetçiliği değildi. Yabancı kökenli bir sözcük olan "din" kati bir şeye, Hıristiyanlığın vahyine veya Yahudilerin ilahi kanunlarına tabi olmayı buyuruyordu. Yeni türetilmiş bir sözcük olan bağlılıkta bu buyruk hissedilmez. Bağlılık ifadesi, yabancı sözcükten silinmiş olan du-

51. *A.g.y.*, s. 171.

yumsal somutluğu görünürde tekrar canlandırır ama üzerine çekilmiş fosforlu boya, somutluğun nesnesini gölgede bırakır. Bunun yerine, bağlılığın olgusal durumu, bağlılığın kendisiymiş gibi allanıp pullanır. Kavram, kaynağını daha en başta tıkadığı otoriteyi muhafaza eder. Bağlılığın kendisinden anlaşılan şey de bağlılık sözcüğünden iyi durumda değildir: bağlılıklar, bugünlerde tekrar musallat olan bir önceki neslin değerleri gibi, hakikatleri için değil, nihilizme karşı ilaç olarak sunulur. Akıl sağlığının bir unsuru olarak sınıflandırılır ve tam da bu nedenle şart koştukları aşkınlığın temelini çürütürler; jargonun başlattığı seferberlikte, Pirus zaferlerinin ardı arkası kesilmez. İhtiyaç ve inancın zaten şüpheli olan hakikiliği, arzulanıp inanılacak olanın kıstasına dönüşmek zorunda kalır ve böylece bütün hakikiliğini kaybeder; bu nedenle kimse, Nietzsche'de ideoloji karşıtı bir anlamı olan hakikilik sözcüğünü ideolojik olmadan ağzına alamaz. Oysa bu sözcük jargonun içsellik ayininin bitmek bilmeyen mırıltılarında sürekli kulağa çalınır. Jargon, çöküşü sırasında kendine geri fırlatılan öznenin son başkaldırısına el koyup tıpkı bir hurdacı gibi onu ucuza elden çıkarır. Yaşayan öznenin genelde belirli rollere mahkûm edilişine yönelik protestosu —Amerikan rol teorisinin bu kadar revaçta olmasının nedeni bu protestoyu toplumun yapısına uyacak şekilde düzleştirmesidir— etkisizleştirilir: özneye, kendi mağarasına sığınarak kaçmaya çalıştığı iktidarın onun üzerinde hiçbir gücü olmadığı söylenir. Jargon bilhassa, sadece sessiz çoğunluğun takıntılı kuruntularında varolan görünmez krallığın dili olarak kutsaldır. Kişinin önemsiz şeyler —günümüzde tüketim malları— için çabalamaması, toplumsal bağlamından koparılıp bir öz olarak yorumlanır; bu özün tek marifetiyse negatif olanı yadsımaktır. Küçük burjuvalar, küçük burjuvaları denetler. Tüketim alışkanlığının bir sonucu olan saçılmışlığın (*Zerstreutheit*) en büyük kötülüklerden olduğu söylenir ama özneleri kendilerini saçmaları için terbiye eden üretim alanı halihazırda bilinçten yoksun bırakılmıştır. Heidegger saçılmışlık durumuna karşı sahici durumu tasvir eder:

Hergünkü Dasein'ın benliğine *herkes-benliği* denir. Bu, *sahih benlikten*, yani bizzat kavranıp ele geçirilen benlikten farklıdır. Herkes-benliği olarak Dasein, herkes içine *saçılmış* olup, henüz kendini bulmak zorundadır. Bizim, en yakın karşılaşılan dünya içinde ilgilenilen massedilme olarak bildiğimiz bu "özneyi" nitelendiren varlık minvali işte bu saçılmışlıktır.[52]

Baudelaire'in çoktan sezdiği, Georg Simmel'in de kayda geçirdiği bağlantıyı, saçılmışlıkla ileri kapitalizmin büyük şehirleri arasındaki bağlantıyı aklına bile getirmez. Oysa Heidegger'in sahih Dasein'ı gibi sadece kendi kendine kalan şey, bir durum içinde ayrışarak yok olan şeyden daha az yoksullaşmış değildir. Goethe gibi Hegel de içselliği salt bir uğrak olarak görmüş ve eleştirmiştir: Doğru bilincin koşulu olduğu kadar, sınırlanmışlığı nedeniyle bu bilinç tarafından aşılması gereken bir unsurdur o. Habis tin (*Ungeist*), tinin bir zamanlar tinden talep ettiği şeyi çok daha etkili biçimde sağlayalı beri bu eleştirinin anısı bastırılmıştır. Hegelci felsefenin gerçekleşeceğini umut ettiği iç ile dış arasındaki uzlaşma ebediyen ertelenmiş ve yabancılaşma/dışsallaştırma* lehine konuşmalar geçersiz kılınmıştır; nihayetinde dışsallaştırma halinden memnun dışa dönüklerin kanunu olarak zaten hüküm sürmektedir. Ancak aynı zamanda, özbilinci yavaş yavaş kendini aldatmaya dönüştüren yarılmanın bilincinde olmak giderek daha da dayanılmaz hale gelir. Kendini ikna etmek için gerekli olan bütünüyle uyum sağlamaktır. İdeoloji, öznenin giderek büyüyen güçsüzlüğünün ve dünyevileşmesinin aynı zamanda dünyanın ve somutluğun kaybı olmasından medet umabilir. Hegel'den sonra gelen ilk özgün felsefeler olan Kierkegaard felsefesi makul sebeplerle içsellik felsefesi olarak adlandırılmıştır ama içdünyaya ait gerçek bir uzlaşma motifini şiddetle defeden tam da bu felsefe olmuştur. İçsellik üzerine düşünüm ve içselliğin mutlak oluşuna dair bir unsur da içerecek şekilde koyutlanması onun gerçek fes-

* *Entäußerung*: Luther'in İncil çevirisinde *Kenosis*'in (boşluk, içini boşaltma, eksilme, kendini tüketme) Almanca karşılığı olarak kullandığı bu terimi Hegel, dinsel referansları da muhafaza ederek "yabancılaşma" ve "şeyleşme" anlamlarında kullanır. "Dışsallaştırma", *externalisation* sözcüğüyle de karşılanabilir. –*ç.n.*

52. *Varlık ve Zaman*, s. 136.

hine işaret eder. İçsellik kategorilerinin çoğunu jargon dolaşıma sokmuş ve bunun sonucunda ortaya çıkan çelişki nedeniyle tahribatına katkısını sunmuştur. İçselliğin, Almanya'daki burjuva devriminin başarısızlığa uğramasından sonraki tarihi, daha ilk gününden itibaren onun yıkılış tarihi olmuştur. Kendi için varolan özne ne kadar güçsüzleşirse, bir zamanlar özbilinçle birlikte içsellik olarak ifşa edilen şey ne kadar soyut bir noktaya indirilirse, içselliğin baştan çıkıp kendini açığa vurma, karşısında dehşete düştüğü piyasaya atılma olasılığı da o kadar yüksek olur. Bir terim olarak, kendine siper edindiği bir değer ve mülk haline gelir; gizlice şeyleştirmenin boyunduruğu altına girerek Kierkegaard'ın en büyük korkusuna, varoluşsal içsel insanın zıddı olarak kurguladığı salt izleyicinin "estetik" dünyasına dönüşür. Şeyleştirme lekesinin üzerine bulaşmasından mutlak surette kaçınan şey, özneye sabit bir özellik olarak iliştirilmek suretiyle ikinci dereceden bir şeye ve nihayetinde seri üretim mamulü Rilkevari teselli edici laflara dönüşür: "Dilenciler kardeş diyebilir sana ama sen bir kral olabilirsin yine de"den ruhun derinliklerindeki o fevkalade parıltıya, mahut fukaralığa kadar. Kendi için varolan bilincin mutsuz durumuna tanıklık eden Hegel ve Kierkegaard da içselliği, Protestan gelenekleriyle fikir birliği içerisinde, aslen öznenin kendini olumsuzlaması, tövbe etmesi olarak kabul etmişlerdi. Mutsuz bilinçten el çabukluğuyla mutlu diyalektik olmayan bilinci üreten haleflerinin muhafaza ettikleri tek şey ise, Hegel'in faşizmin gelmesinden yüz yıldan uzun bir süre önce kokusunu aldığı o dar bilgiçliktir. İçselliği, ona hakikatini veren unsurdan, Ben'in kendini dünyanın bir parçası olarak görmesini sağlayan özdüşünümden temizlerler, bunun yerine Ben kendini dünyanın üzerinde konumlar ve tam da bu nedenle ona tabi olur. Günümüzün sertleşmiş içselliği, ontik olanın lekelediği öne sürülen kendi saflığını putlaştırır: çağcıl ontoloji içsellik kültüyle en azından bu bakımdan aynı yaklaşıma sahiptir. Dünyada olup bitenlerden kaçış, öznelliğin ampirik içeriğinin kendisinden de kaçıştır aslında. Aydınlanmacı bir yaklaşımla, içsel kavramına tereddütlü yaklaşan Kant,[53] psi-

kolojinin konusu olan ampirik özneyi diğer alelade şeylerden biri olarak aşkın özneden ayrı tutmuş ve nedensellik kategorisine dahil etmiştir. İçsel olanların *pathos*'u bunu tam tersi bir vurguyla takip eder. Psikolojiyi küçümsemekten hazzederler ama bunu yaparken, Kant gibi tekil insanda olduğu varsayılan dayanağı aşkın genelliğe kurban etmezler; onlar her ikisinden de aynı derecede faydalanır. Öznenin psikolojik belirlenimleri üzerinden bir dışsallık öğesine dönüşmesi, içe dönüklerin dürtü düşmanı tabularını daha da katılaştırır. Bu tabular özellikle Jaspers'in kitaplarında gemi azıya alır.[54] Ama gerçek tatminin bastırılması, benliğin kendi kendini tatmin ettiği salt içsel bir tatmine tekrar-dönüştürülmesi gerektiği konusunda bütün sahiciler hemfikirdir; erken dönem Heidegger bile "haz almayı" küçümseyerek "gayrisahih" kategorisine sokar;[55] *Varlık ve Zaman*'da Jaspers'i onaylayarak, *Psychologie der Weltanschauungen* (Dünya Görüşlerinin Psikolojisi) adlı eserinin hiçbir surette "psikoloji"den sayılamayacağını açıklar.[56] Psikanalitik dilin, psikanalizin diğer âdetleri gibi tiksindirici olan, "haz alma kapasitesini" haz alınacak şeyi tamamen gözardı ederek hastalara dayatma âdeti, basitçe tersine döndürülür. Ama içe dönüklük ne bir varolan ne de, öznenin —kapsamı ne kadar genel olursa olsun— bir veçhesi olabileceğinden hayali bir büyüklüğe dönüşür. Ruhani olan da dahil olmak üzere her varolan (*Seiendes*) öznenin elinden alındığında, geriye kalan şey bireyin içedönüklüğünün, Dasein sıfatıyla üstün geldiğini hayal ettiği aşkın özneden daha az soyut değildir. Kierkegaard'ın ölümcül hastalık üzerine metni gibi varoluşçuluğun en eski metinlerinde varoluş kendiyle bağıntı kuran bağıntı olarak ele alınır ve böylece bu konuda başka hiçbir şeyin düşünülmesi mümkün olmaz; adeta dolayımlanan

53. Bkz. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 332 (Die Amphibolie der Reflexionsbegriffe).
54. Bunun için bkz. Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 3. basım, Berlin 1925, s. 132.
55. Bkz. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 45.
56. Bkz. *a.g.y.*, s. 249 ve özellikle s. 301.

şey dikkate alınmadan mutlaklaştırılmış bir dolayım uğrağına dönüşen varoluş, her türden içsellik felsefesine karşı hükmünü en başından ilan eder. Nihayetinde jargonda içsellikten geriye sadece en dışsal olan öğe, yani kendi kendilerini seçmiş kişilerin alametifarikası olan kendini daha üstün görme kalır; bu, kendileri olabilme gibi bir maharetle kutsanmış olduklarını düşünenlerin bir iddiasıdır. Bu iddia kolaylıkla seçkinci bir iddiaya veya içselliği hızla tasfiye edecek bir elit sınıfına katılmaya hazır olma durumuna dönüşür. İçselliğin dönüşümünün belirtisi, sayısız insanın sıradışı bir ailenin ferdi olduğuna duyduğu inançtır. Kendiyle ayrılığı (*sich-selbst-Gleichheit*) üstün bir şey olarak pazarlayan sahicilik jargonu, mübadele edilemeyeceğini sanan şeyin mübadele formülünü tasarlar; çünkü herkes biyolojik açıdan tikel bir varlık olarak kendiyle aynıdır. Ruhun ve ölümsüzlüğün ölümsüz tinden çekilip alınmasından sonra geriye kalan, budur.

Salt numuneye dönüşmüş olan içselliğin bütününe hâkim olan dolaysızlık zevahiri jargonun etkisinde olanların onun içyüzünü görmesini fevkalade zorlaştırır. Bu kişiler, içselliğin elden düşme özgünlüğünde, Nasyonal Sosyalizmin düzmece halk toplumunda (*Volksgemeinschaft*) bütün soydaşlara ihtimam gösterme, kimseyi ihmal etmeme hassasiyetiyle mukayese edilebilecek bir temas noktası bulurlar: hiç kesilmeyen metafizik kış yardımı.* Bunun toplumsal temeli, pazar ekonomisinin yabancılaşmışlık bilincini artıran çok sayıda dolayımının planlı ekonomiye geçişle safdışı edilmesi, bütün ile atomlaşmış özne arasındaki hatların, bu ikisi birbirine yakınmış gibi görünecek şekilde kısaltılmasıdır. İletişim araçlarının teknik gelişimi de buna koşut bir süreçten geçer. Radyo ve televizyon başta olmak üzere bu iletişim araçları halka öyle bir ulaşır ki, aradaki sayısız teknik bağlantının farkına bile varılmaz; iletişim aracından halka hitap eden kişinin sesi, sanki kendisi de oradaymış ve orada bulunan herkesi şahsen tanıyormuş gibi

* *Winterhilfe:* Nazi Almanyası'nda hükümet gözetiminde halktan toplanan bağışlar. –*ç.n.*

evde yankılanır. Teknik-psikolojik açıdan özenle üretilmiş yapay dili —tiksindirici bir samimiyetle yüklü "Tekrar görüşmek üzere" ifadesi bu dilin modelidir— sahicilik jargonuyla türdeştir. Bu dilin en önemli sloganı "karşılaşma"dır: "Burada üzerinde çalıştığımız İsa kitabı oldukça sıradışı bir örnek. Alışıldık anlamda bir biyografi, İsa'nın hayatının bir anlatısı olmayı değil, bizi İsa'yla varoluşsal bir karşılaşmaya yönlendirmeyi amaçlıyor."[57] Haletiruhiye (*Gestimmtheit*) havarilerinin küçümsedikleri şair Gottfried Keller[58] "Karşılaşma" başlıklı, harika tuhaflıkta bir şiir yazmıştı. Şair ormanda gezinirken ansızın bir kadına rastlar:

Kalbimin arzuladığı oydu sadece
Beyaz bir eşarp ve şapka takmış
Altın rengi bir ışıkla aydınlanmış.
Yalnızdı, yine de selamladım onu,
Yanımdan geçip giderken hiç çekinmedim,
Çünkü onu hiç bu kadar sessiz, asil ve güzel görmemiştim.

Puslu ışık kederin ışığıdır; karşılaşma sözcüğü gücünü bu ışıktan alır. Buna karşın bu keder dolaysızca ifade edilemeyen o kudretli ayrılık hissini de barındırır çünkü bu iki kişinin ansızın birbiriyle karşılaşmış olmasından başka bir şeyi işaret etmemektedir. Jargonun karşılaşma sözcüğünde bir daha asla onarılamayacak şekilde yol açtığı tahribat, Keller'in şiirine, bir fabrikanın çevreye verdiğinden daha fazla zarar verir. "Karşılaşma" sözcüğü sözlük anlamına yabancılaştırılır ve bağlamın idealize edilmesi üzerinden fiilen değersizleştirilir. İnsanların birbiriyle esas itibariyle tesadüf eseri tanıştığı bir toplumda, bir zamanlar yaşam adı verilen şeyin giderek eriyip gittiği, kendini muhafaza edebildiği yerlerdeyse sadece hoşgörüyle karşılanması gereken bir şey olarak görüldüğü bir toplumda, Keller'in şiirindeki gibi karşılaşmalara artık pek rastlanmaz, olsa olsa telefon üzerinden randevu verilir.

57. Archiv für Literaturwissenschaft 1960, über Rudolf Bultmann, *Jesus*.
58. Bkz. Bruno Russ, *Das Problem des Todes in der Lyrik Gottfried Kellers*, Doktora Tezi, Frankfurt am Main 1959, s. 189 vd., s. 200 vd..

Karşılaşmalar, işte tam da bu nedenle methedilir, dil, önceden kararlaştırılmış temasları parlak bir boyayla kaplar çünkü oradaki ışık çoktan sönüp gitmiştir. Bu karşılaşmalara eşlik eden konuşma jesti, diktatörlerin gözdesi olan "karşıdakinin gözünün içine bakmak"tır. Birinin gözünün içine bakan kişinin amacı, o kişiyi hipnotize etmek, "Sen bana sadık mısın?", "Hain misin?", "Yahuda mısın?" gibi tehditlerle onun üzerinde güç kazanmaktır. Jargonun psikolojik yorumu, bu konuşma jestindeki bilinçdışı homoseksüel aktarımları keşfedip jargonun pederşahlarının psikanalizi neden bu kadar şiddetle reddettiğini de açıklayabilir. Göz göze duruş esnasındaki o manik bakış, ırkçılıkla da yakın akrabadır; aynı türden olanlardan oluşan bir Biz, bağlı kalmaya yeminli bir topluluk amaçlar; bu haliyle, endogamiyi takviye eder. Karşılaşma kelimesini temize çıkarma ve katı bir kullanımla eski haline getirme arzusunun kendisi bile, saflık ve asliliği kaçınılmaz olarak kabulleneceğinden kurtulmak istediği jargonun temel unsurlarından biri haline gelecektir. Karşılaşmanın başına gelenler, özgül bir ihtiyacı karşılar. İyi niyetin, işgüzarlığın ve hilebaz iktidar hırsının sürekli teşvik ettiği ve önceden kararlaştırılmış oldukları için kendini etkisizleştiren karşılaşmalar artık imkânsızlaşmış olan kendiliğinden eylemlerin yerine geçer. İnsanlar kendilerine baskı yapan şey üzerine konuştuklarında, o konuda bir şeylerin hallolduğu inancıyla kendilerini teselli eder ya da bununla teselli edilirler. Bir konuyu netleştirme aracı olmaktan, devamında gelmesi gereken şeyin bir ikamesine ve başlı başına bir amaca dönüşür sohbet. Karşılaşma sözcüğündeki fazla, yani bir yere çağırılmış olanlar sohbet etmeye başladığında özsel bir şeyin vuku bulduğu yolundaki telkin, "tasa" (*Anliegen*) sözcüğü sarf edildiğinde yardım alınmış olduğu vehmiyle aynı aldatmacayı içerir. O sözcük bir zamanlar bir hastalık anlamına gelirdi. Jargon son çare olarak işte buna sarılır: tek bir kişinin çıkarı bile kendi derdiymiş gibi davranır. Bir yandan yardım (*caritas*) dilenir ama bir yandan da insanî özü gereği terör uygular. Tasaya, yine jargon uyarınca, "kulak verilmesini" talep eden aşkın bir güce teslim olması beklenir kişiden. Mek-

tuplardaki "ricalarımla vaktinizi boş yere işgal etmemiş olmak umuduyla" kalıbının hâlâ sömürdüğü arkaik batıl inanç, jargon tarafından varoluşsal seviyeye çıkarılır, yardımseverlik adeta varlığın içinden sıkılarak çıkartılır. Amerika'da görülen ve sahicilerin kesinlikle içerlediği şu iletişimsel kullanım, bunun dengidir: "Being cooperative" (İşbirliğine hazır olmak) başkasına herhangi bir karşılık beklemeden —ama komşu komşuya muhtaç olduğundan, bütün bu emeklerin bir gün iade edileceğine içten içe inanarak— hizmet etmek ya da en azından zamanını vermek anlamına gelir. Oysa Alman "tasa"sı kapitalist mübadele ilkesinden, bu ilkenin hâlâ hüküm sürdüğü, liberal eşitlik ölçütününse temelden sarsıldığı bir aşamada çıkmıştır. İşte jargonun dilinin bütünü böylesine dinamik bir karaktere sahiptir: daha önce kesinlikle iğrenç olmayan bir şey onda iğrençleşir.[59] Jargon gevezelik ettiği ve üzerine çene çaldığı karşılaşmalarda, karşılaşma sözcüğünü kullanarak suçladığı şeyin, yani yönetilen dünyanın tarafını tutar. Bu dünyayla, bir bağdaşmama ritüeli üzerinden bağdaşır. Hitler diktatörlüğü bile mutabakat çığırtkanlığı yapmış; kitlesinin temelini onun üzerinden sınamıştı. Bağımsızlığını ilan etmiş olan yönetim, biçimsel bir demokrasinin koşulları bütünüyle hüküm sürerken, insanları yönetilen bütün için var olduğuna ikna etmek ister. Diktatörlük işte bundan dolayı jargonla cilveleşir, tıpkı jargonun da kendisiyle, zaten irrasyonel olan, kendine yeten otoriteyle cilveleşmesi gibi. Jargon kendini zamanın negatif tininin bir parçası olarak muhafaza eder; Max Weber'in çoktan gözlemlenmiş olduğu temayül, yönetimlerin kültürel alan olarak gördükleri şey üzerinden genişleme temayülü uyarınca toplumsal açıdan yararlı işler yapar. Yönetimdeki adamların, hukuk veya yönetim bilimleri eğitimi almış uzmanların, sanat, bilim ve felsefe gibi alanlarda dişe doku-

59. Yazara bu işlev değişimini gösteren kendi çalışmaları olmuştur. Amerika'dayken kaleme aldığı *Yeni Müzik Felsefesi*'nde "tasa" sözcüğüne ihtiyatla yaklaşmasını gerektirecek bir durum olmamıştır; sözcüğün yobazlığına ilk işaret eden Alman bir eleştirmen olmuştur. Jargon, kendinden tiksinen birine bile bulaşabilir, işte bu nedenle daha da korkutucudur.

nur konuşmalar yapmak zorunda kaldığı vesilelerin sayısı giderek artmaktadır. Bu kişiler, konuşurken sıkıcı olmaktan korkar, bu tür konularda uzmanlaşmış kişilere bağlılık duyduklarını ama kendi faaliyet ve deneyimlerinin bu kişilerle pek de ilişkili olmadığını beyan etmek isterler. Bir belediye başkanı, kılavuz ilkesi "belediye başkanı" unvanının kendisi kadar yönetim odaklı olan bir felsefe kongresinde açılış konuşması yaptığında, elindeki her kültürel dolgu malzemesini kullanmak zorundadır. İşte bu malzeme, jargondur. Jargon onu hakkında hiçbir fikrinin olmadığı konu üzerine ciddi ciddi konuşmak gibi nahoş bir görevden korur ve mümkün olduğunca konuya dair genel bilgisi olduğu intibaını yaratmasını sağlar. Jargon bu iş için çok uygundur çünkü her daim, namevcut bir somutluk görünümünü o somutluğun yüceltilmesiyle birleştirir. İşlev düşmanı jargona dair işlevsel bir zaruret olmasaydı, dile yabancı olanların ve dili olmayanların ikinci dili olmazdı. Hiçbir rasyonel sorumluluğu olmadan, sırf tümüyle standartlaşmış tonu sayesinde insanları yücelik mertebesine çıkaran jargon, bürokrasinin gerçek hayatta uyguladığı büyüyü, zihinsel düzeyde tekrar üretir. Kafka'nın jargona mükemmel bir karşıt teşkil eden sade dilinin dehşetini gözler önüne serdiği resmî dairelerin felç edici özelliğinin ideolojik kalıbı olarak da betimlenebilir jargon. Toplumun denetim yetkisinin halklara en sert biçimde, kendilerine hitap edilemeyen bürokrasi sözcülerinden bir şey talep etmeleri gerektiğinde hissettirilir. Jargon da tıpkı bu sözcüler gibi halka, yanıt vermesine mahal bırakmadan, doğrudan hitap eder; ama buna ek olarak onları, bankonun arkasındaki adamın, masa üzerindeki isim levhasında işaret edilen kişi olduğunu düşünmeye yönlendirir. Jargonun selamet formüllerinin iktidarınkilerle örtük bir benzerliği vardır, yönetimsel ve hukuki otorite hiyerarşisinden ödünç alınmıştır. Üzerine sahicilik baharatı serpiştirilmiş bürokratik dil, salt ilgili felsefi dilin yozlaşmış biçimi sayılamaz çünkü bu felsefenin en itibarlı metinlerinde zaten önceden biçimlendirilmiştir. Heidegger'in çok sevdiği, kökleri didaktik bir işlemde olduğu kadar Kartezyen bir Önce-Sonra'da da olan

"öncelikle" tabiri, felsefi sistemleştirme ruhuna sadık kalarak, düşünceleri tahakküm altında tutar; bir iş gündemi söz konusuymuş gibi, düzeni bozanları şu kısıtlayıcı modele göre erteler: "...'dan önce daha kapsamlı araştırmaların yapılması gerekir."

Bizatihi içinde-var-olmanın (yani şuradalığın varlığının) açık hale getirilmesi görevini üzerine alan bu bölüm iki fasla ayrılmıştır: A. Şuradalığın eksistensiyal konstitüsyonu. B. Şuradalığın hergünkü varlığı ve Dasein' ın düşkünlüğü.[60]

Bu bilgiçlik, esaslı bilim olarak sunulan sözümona radikal felsefi tefekkürün sözcülüğünü yapar, üstüne üstlük asla felsefenin vaat ettiği yere varmamak gibi bir yan ürünle ödüllendirilir. Teferruatlı ön mülahazalarıyla esas meselenin kolaylıkla unutulmasına yol açan Husserl'e kadar gider bu; oysa eleştirel düşünüm her şeyden önce, müşkülpesentliğin sürekli ötelediği felsefi ifadeye (*Philosopheme*) yönelir. Onurlu öntarihi Alman idealizminde bulunabilecek olan iddia, yani sonucun önemsiz olduğu iddiası bile stratejik kurnazlık olmadan öne sürülemez. Kafka'nın dünyasındaki idari ofisler de benzer biçimde vazifelerini yerine getirmez, karar almayı erteledikçe ertelerler, ama bu kararlar herhangi bir gerekçe olmadan kurbanlarının karşısına apansız çıkabilir. Jargonda kişisel olanla kişisel olmayanın mütekabiliyeti; nesnel olanı güya insanileştirmesi, insanın gerçekte bir nesneye dönüşmesi, bunların hepsi, soyut hukukla nesnel usul kurallarının yüz yüze karar alma kılığına büründüğü idari durumların göz alıcı bir suretidir. Hitler iktidarının ilk dönemlerinde görev yapan *Sturmabteilung* mensubu erkeklerin görünümünü unutmak imkânsızdır. İdari işler ve dehşet işte bu adamların görünümünde çarpıcı biçimde bir araya gelmiştir: baş hizasındaki belge klasörleri, alt kısımda o uzun çizmeler. Sahicilik jargonu, bazı sözcüklerinde, örneğin, yönelimin adil veya adil olmayan biçimlerde kararlaştırdığı konularla sorgu sual kabul etmez emirler arasındaki, otoriteyle duygu arasındaki ayrımın belirsizleştiği "görev" gibi sözcüklerinde bu tab-

60. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 140.

lodan bir şeyleri barındırır. Görev sözcüğü jargona, jargonun kurucularından biri olan Rilke'nin *Duino Ağıtları*'nın ilkinden alınan ilhamla dahil edilmiş olabilir; uzun yıllar boyunca hırs sahibi her doçent o ilk ağıtı çözümlemeyi kendine görev addetmiştir. "Bütün bunlar görevdi."[61] Bu dize, dile getirilemeyen bir deneyimin özneden bir talebi olduğuna dair belli belirsiz bir hissiyata yol açar, tıpkı Apollon'un arkaik gövdesinde olduğu gibi[62]: "Nice yıldız bekler dururdu sen göresin diye."[63] Şiir bunun üzerine, böylesi bir talimatın bağlayıcı olmayışının ve beyhudeliğinin ifadesini, elbette ki, şiirin öznesinin kifayetsizliği olarak ekler: "Ama sen yeterli miydin ki?"[64] Rilke görev sözcüğünü estetik görünümün korunağı altında mutlaklaştırır ve şiir ilerledikçe, kendi *pathos*'unun çoktan beyan ettiği hakkı kısıtlar. Jargonun tek yapması gereken, bu çekinceyi ustalıkla aşıvermek ve şüpheli bir şair bozuntuluğuyla mutlaklaştırılan *görev* sözcüğünü sözlük anlamıyla kullanmaktır. Ama yeni-romantik şiirin prosedürlerinin bazen jargonunkilere benzemesi ya da en azından ürkekçe onun için gerekli ortamı hazırlaması bizi hemen kötülüğü şiir biçimi içinde aramaya yöneltmemelidir. Fazlasıyla masum bir bakış açısıyla savunulacağı üzere, kötülük şiir ve düzyazının karışımında temellenmemektedir. Bunların her ikisi de aynı nedenle eşit derecede yanlıştır. Yeni romantik şiirdeki kötülük, sözcüklerin, orada konuşan yalnız ve dünyevi öznenin durumuyla çelişen teolojik bir tınıyla donatılmasıdır: bir süs olarak din. Bütün bunların gizli modeli olan Hölderlin'de benzer sözcük ve ifade tarzlarına rastlansa da, bunlar jargona özgü titrek sesler değildir daha, yine de jargonun söz sahipleri hiç çekinmeden bu korunmasız dâhiye de el atarlar. Felsefede olduğu gibi lirik şiirde de, jargonun belirleyici özelliği, kastedilen

61. Rainer Maria Rilke, *Duino Ağıtları*, çev. T. Oflazoğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979, s. 14.

62. Bkz. Rainer Maria Rilke, *Der neuen Gedichte anderer Teil*, Leipzig 1919, s. 1.

63. Rainer Maria Rilke, *Duino Ağıtları*, *a.g.y.*, s. 13.

64. *A.g.y.*, s. 14.

şeyi —bu şey, özneyle arasında hiçbir gerilim bulunmayan bir Varlıkmış gibi— gözde canlandırarak kendi hakikatini isnat etmesidir; bu, jargonu, belirli bir söylemsel hükme dönüşmeden önce, hakikatsizliğe dönüştürür. İfade kendine yeter. Kendinden ayrı bir şeyi, aralarındaki farkla birlikte ifade etme yükümlülüğünü zahmetli bularak ortadan kaldırır ki, o şey hiçbir şey de olabilir ve bu hiçbir şey, bunun karşılığında en yüce şeye dönüşür. Rilke'nin dili, faşizm öncesi dönemdeki çok sayıda irrasyonel şey gibi bütün bunların sınırında durur. Maddi rasyonalitenin ele geçiremediği, dolayısıyla onu protesto da eden bilinçdışı malzemeyi örtbas etmekle kalmaz, kayda da geçirir. Bu ağıtta, "görev" sözcüğünün uyandırması beklenen hassasiyet durumunun da benzer bir tabiatı vardır. Ama asıl, kendini somutlaştırdığında —Heidegger'in bağımlı ve müşahede edici düşüncesinden, jargonun madun kibriyle önemsiz ayrıntıları üzerine konuşup durduğu bütün o çağrı ve tebliğler de dahil olmak üzere— bütün irrasyonalitesine rağmen kesin ve sarih olmakla övündüğünde dayanılmaz hale gelir. Rilke bu şiirde görevin iki anlamını basitçe teslim etti diye, bu çifte anlamın temize çıkarılması beklenir. Ama öte yandan görev, bu şiirde de görevi ifa eden kişi olmadan aynı jargondaki gibi kullanılmakta ve buna uygun bir Varlık kavrayışından medet umulmaktadır. Bu da erken dönem Rilke'nin zanaatkâr dindarlığıyla, özellikle de psikolojik olanın teolojik tabirlerle bir tür arınma sürecine tabi tutulduğu *Saatler Kitabı*'yla uyum içindedir; her türden metaforu hatta kesinlikle metaforik olmayanı bir kıssa olarak kullanma hakkını kendinde gören lirik şiir, ne öznenin kulağına duygularını fısıldadığı iddia edilen şeylerin nesnelliğine yönelik sorudan ne de kültürden derlenmiş sözcüklerin, lirik şiirin nesnelleştirmeyi amaçladığı deneyimleri karşılayıp karşılamadığı sorusundan tedirgin olur. Sözcüklerinin hakikatine ve kesinliğine karşı duyarsızlaştığından —en muğlak sözcüğün bile belirli bir şey olarak değil muğlak bir şey olarak belirlenip içeri gizlice sokulması gerekir— lirik şiir sıfatı gereği gayet ustalıklı bir şiir olmasına rağmen çoktan kötüdür; seviyesine yükseldiğini iddia ettiği şeyin yani

içeriğinin sorunsalı aynı zamanda biçiminin de sorunsalıdır, biçimi, onu aşkınlığa muktedir olduğuna inandırır ve böylece estetik görünümden çok daha uğursuz bir anlamda salt görünüme dönüşür. Bu görünümün ardındaki elim hakikat ise tam da görevin emrinde olduğu ve bu nedenle yalanladığı bürokrasiyle ittifakıdır. Dosya numaraları, pullar veya resmi dilde sıkça kullanılan "İlgili" ibaresi bürokrasinin sözcükleridir ve bunları süsleyerek sunmak jargonun görevidir. Heidegger öncesi kartpostal-fenomenolojisi (*Bildchenphänomenologie*) günlerinde, sözlük anlamıyla ele alınan tekil sözcüklere yöneltilen titiz bakış bu bürokratik envanter sayımının müjdecisiydi. Bu sözcüklerle yeni anlamlar hazırlayanlar, yani bugünün saf sözcüklerinin ebeleri, özler felsefesinin kutsallarını gözetmeden zor kullanmışlardır. Bir sözcüğün komşu sözcüklerle kaynaşmasını men eden yöntem, nesnel açıdan ele alındığında, kendisi nasıl kendi kazanç grubunda kalıyorsa, diğer her şeyin de kesin surette kendi kategorisinde kalması için çaba gösteren küçük bürokratla aynı karakterdedir. SS kumandasında ve varoluşsal felsefelerde ölüm bile kitabına uyarak ele alınır; bürokrasi Pegasus gibi, ölüm ânında ise mahşerin atı gibi kullanılır. Jargonda önemli bir yeri olan güneş, jargonun yönteminin karanlık sırrına ışık tutar; bu yöntemde, prosedür ele alınan konunun yerine geçer. Jargon ekseriyetle böyle işler. Ele alınan konuya kayıtsız kalınırken jargon emredilen amaçlar için kullanılır; dil, bir zamanların büyük felsefelerinde olduğu gibi konunun gerektirdiği biçimde dışarı akmaz. Dilsel biçemdeki bu kayıtsızlık dil metafiziğine dönüşmüş durumdadır: biçim itibariyle bağıntı kurduğu konu üzerinde şöyle bir göz gezdirmiş gibi görünen şey, kendini ondan daha yüce bir şey olarak kurar. Nietzsche'nin hilekâr bulduğu felsefi sistemin kuramsal olma olasılığı ne kadar düşükse, sistemde onun yerine geçen şeyin kendini salt iddiaya dönüştürme olasılığı o kadar yüksektir. Aslında boş laflar, sistemin çözülmüş katılığının kalıtıdır. Elbette ki, bu ucuz gösteri sırasında, üzerinde dengede durmaya çalıştığı cambaz ayaklıklarından sürekli düşer ve saçmalayarak etrafta sendeler durur.

Görev terimi sahiciliğin amiyane jargonunda sorgulanmayan bir otoriteyle donatır kendini. Bu ifadenin yanılabilirliği, sözcüğün mutlak kullanımıyla örtbas edilir. Görev veren kişi veya kuruluşları hesaba katmayıp liderin karizmasını kendilerine mal edenlerin buna ne hakları olduğunu rasyonel bir incelemeye tabi tutmadan kendini totaliter düzenlemelerde kullanılan dilin kartal yuvası olarak inşa eder. Utangaç teoloji dünyevi yüzsüzlükle ittifak kurar. Sahicilik jargonuyla, Tucholsky'nin bir zamanlar gözlemlediği "Burada işler böyle yürür" gibi eski pedagojik tabirler arasında doğrudan bağlantılar mevcuttur. Aynısı, bir emrin bir bildirme tümcesiyle maskelendiği askeri komuta zinciri için de geçerlidir. Üstün olanın istencinin dildeki izlerinin tümüyle temizlenmesiyle, istenilen şeye, zaten olgusal olarak gerçekleştiğinden, itaat etmenin zorunlu olduğu vurgusu eklenir. "Kahramanlarımız anısına gerçekleştirdiğimiz bu geziye katılanlar Lüneberg'de toplanacaktır." Heidegger de, "Ölüm ... *vardır*"[65] cümlesinde yardımcı fiili espaslı dizerek kırbacını şaklatır. Emir kipinin (Buyruğun) gramer yardımıyla bir hükme çevrilmesi, emri kategorikleştirir; buyruk itiraz kabul etmez çünkü artık Kantçı buyruk gibi yükümlülük yüklememekte, itaatkârlığı tamamlanmış bir olgu olarak tanımlamakta; olası direnişleri de salt mantıksal biçim açısından bertaraf etmektedir. Aklın öne sürdüğü itiraz, toplum tarafından bütünüyle kavranmaya müsait olanın dolaylarından uzaklaştırılır. Mitlerin insanlara yutturulduğu dönemde bile kendine düşünce demekte ısrar eden şeyin bu akıldışılığı şüphesiz ki, doğru davranmak için kategorik buyruğu bilmenin —ki kategorik buyruk gerçekten aklın ilkeleri uyarınca işliyorsa, eyleyen herkese sakatlanmamış, dolayısıyla felsefi akıl atfeder— gerekli olmadığını savunarak insanları kandıran Kantçı aydınlanmanın defosuydu. Christian Schütze "Kutlamalar için Hitabe Modeli" başlıklı bir yergi yayımladı. Bu eser, benzersiz bir espri gücüyle jargona ışık tutar:

65. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 259.

Pek saygıdeğer Bay Başkan, bakanlar, devlet bakanları, belediye başkanları, danışmanlar, yöneticiler ve asistanlar, kültürel hayatımızı meydana getiren çok saygıdeğer beyler ve hanımlar, bilimsel kurumların temsilcileri, sanayiin ve serbest çalışan orta sınıfın temsilcileri, saygıdeğer davetliler, hanımlar beyler! Burada, bu günü kutlamak için toplanmış olmamız tesadüfi değil. İçinde bulunduğumuz döneme benzer dönemlerde, gerçek insanî değerlerin en ciddi, en derin meselemiz olmasını gerektiren bu dönemde, bizden bir açıklama bekleniyor. Size herkesi memnun edecek bir çözüm sunmak niyetinde değilim, bunun yerine, önünde sonunda yüzleşmemiz gereken birkaç zorlu konuyu tartışmaya açacağım. Çünkü bizi pek de etkilemeyen hazır görüşlere değil, bize insanlığımızı hissettiren hakiki konuşmaya ihtiyacımız var. Burada bizi bir araya getiren şey, insanlararası alanın oluşumunda karşılaşmanın öneminin farkında oluşumuzdur. Önemli konular insanlararası alanda halledilir. Bununla ne demek istediğimi size açıklamama gerek yok sanırım. Hepiniz beni anlayacaksınız çünkü hepiniz, insanlığa yönelik gayet özgül ve olağanüstü çalışmalara imza atıyorsunuz.

İçinde bulunduğumuz dönem gibi dönemlerde —bundan az önce bahsettim— şeylerin görünümünün her tarafta bulanıklaştığı bu dönemlerde, her şey, hiç olmadığı kadar, şeylerin, kendinde şeylerin özüne, sahicilikleri içinde şeylerin özüne vakıf olan bireye bağlıdır. İşte buna muktedir açık kalpli insanlara ihtiyacımız var. "Kim bu insanlar?" diye soracaksınız ve ben size şu yanıtı vereceğim: O insanlar sizsiniz! Burada bir araya gelerek, derdinizi, sözcüklerle olacağından çok daha etkili biçimde vurgulamaya hazır olduğunuzu kanıtlamış oldunuz. Bunun için size teşekkür ederim. Ama bundan başka, bu hayırlı amaç için toplanarak, etraftaki her şeyi önüne katıp sürükleme tehdidini beraberinde getiren materyalizm akıntısına karşı yıkılmaz bir set çekmiş olduğunuz için de teşekkür etmek istiyorum.

Aklımdakini hemen söyleyeyim: Sizler buraya talimat almak, dinlemek için geldiniz. Bu toplantıdan, insanlararası düzeyde beklentiniz, insana yaraşır atmosferin, modern sanayi toplumumuzda korkutucu derecede eksik olan yuva sıcaklığının tekrar inşasına katkıda bulunulması... Ama şimdi ve buradaki somut durumumuz için bu ne anlama geliyor? Soruyu telaffuz etmek, onu yöneltmek anlamına gelir. Aslında daha başka anlamları da vardır. Kendimizi onun etkisine bırakmamız, ona teslim olmamız anlamına gelir. İşte bunu unutmamalıyız. Oysa modern insan, gündelik koşturmaca ve hayhuyu içerisinde bunu kolaylıkla unutur. Ama sizler, siz ülkedeki sessiz çoğunluk bunu bilirsiniz. Sorunlarımızın kökü özen göstermekle yükümlü olduğumuz bir alanda. Bu durumun yol açtığı faziletli şaşkınlık, sıkıntıyla başımızı çevirerek basitçe zihnimizden uzaklaştırmamamız gereken perspektifler açmaktadır önümüzde. Yüreğimizle düşünmek ve insani

antenlerimizi aynı dalga boyuna ayarlamak önemlidir. Nihayetinde, en önemli olanın ne olduğunu bugün kimse insanoğlundan daha iyi bilemez.[66]

İşte her şeyin bir arada olduğu bir metin: en derin tasa, hakiki konuşma, Heidegger'i belli belirsiz anımsatan "sahicilikleri içindeki şeyler", insanlararası düzeyde karşılaşma, başka bir amacı olmayan soru, hatta biraz anakronistik kaçan, sessiz çoğunluk mensuplarından oluşan yedek ordu. Saygın konukların işlevleriyle tanımlandığı bu uzun soluklu hitapta bütün, daha en başından ne idüğü belirsiz, yönetsel bir amaca tabi kılınır. Konuşmacının neyi amaçladığı açıkça ifade edilmese de jargon sayesinde gün yüzüne çıkarılır. Burada tasa, çalışma atmosferidir. Dinleyicilere "insanlığa yönelik gayet özgül ve olağanüstü çalışmalara" imza atan insanlar olarak iltifat edilmesinden, esas meselenin insanların önderliğin vesilesinden ibaret olduğu bir önderlik türü olduğu anlaşılabilir. Safkan sanayi önderlerinin kendilerine muhtaç olanlarda görüp lanetleme alışkanlığında olduğu "materyalizm akımı"na karşı o harlı ifade bu meseleye itinayla bağlanır. Jargonun yüceliğinin varlık zemini (*Seinsgrund*) budur. Özünün yönetim olduğu dil sürçmelerinde açığa çıkar. "İnsana yaraşır atmosferin" tekrar tesis edilmesine katkıda bulunması beklenen "insanlararası düzey" ibaresi, düzey sözcüğünü, sosyal bilimsel bir tınısı olan tanıdık Sen ve Ben bağlılığıyla birlikte "insanlararası"nın yanına yerleştirir; ne var ki, söz konusu olan, idare hukukuna dair yetki alanlarının düzeyleridir — vilayetler düzeyi, federasyon düzeyi. Yüreğiyle düşünme tembihi —Pascal'in, işadamlarının öteden beri takdirle karşıladığı *que les grandes pensées proviennent du coeur* formülü— "insani antenlerimizi aynı dalga boyuna ayarlamak" ifadesiyle aynı solukta dile getirilir. Gelgelelim, içerik bütünüyle saçmalıklarla doludur; "Soruyu telaffuz etmek onu yöneltmektir" ya da "insandan başka kimse nihayetinde neyin önemli olduğunu bilemez" gibi ifadeler bu saçmalığı gözler önüne serer. Bu türden saçmalıkla-

66. Christian Schütze, "Gestanzte Festansprache", *Stuttgarter Zeitung*, 2 Aralık 1962, aktaran: *Der Monat*, Ocak1963, S. 160, s. 63.

rın dünyada makul bir temeli vardır; uygulanan suiistimal ve bununla amaçlanan şey gizlenir; bu nedenledir ki, her türden içerik idari Almancadaki ifadesiyle "paranteze alınırken" yine aynı Almancadaki ifadesiyle "muhatapların" itaat etmesini sağlamak için bir içerik varmış gibi yapmaktan vazgeçilmez. Amaç ve niyet, ambalajından başka bir içeriği olmayan jargonun nesnel belirlenimine sadık kalarak, herhangi bir niyeti olmayan bir yeraltı dünyası diline dönüşecek biçimde daralır.

Jargon, 1925 yılı civarında geçerli olan bir felsefe ihtiyacına sonradan karşılık vermeye çalışır; soyut bir şeye, yani mübadeleye bağımlı biçimde gelişme gösteren bir ortamda deneyimi, düşünceyi ve davranışları somutlaştıracak bir felsefeye olan ihtiyaçtır bu. Ancak jargon soyutluğa mahkûm eden unsurları somutlaştırmaya muktedir değildir ve zaten böyle bir niyeti de yoktur. Dönüp dolaşıp aynı noktaya gelir; salt olgusallığa kaçmadan dolaysızca somut olmak ister ve böylece gizli soyutlamaya ve yavaş yavaş, Heidegger'in kurduğu fenomenoloji ekolünün bir zamanlar şiddetle karşı çıktığı biçimciliğe mahkûm olur. Bu durum, varoluşsal ontolojinin kuramsal eleştirisinde, özellikle de *Varlık ve Zaman*'ın başvurduğu sahihlik ve gayrisahihlik kavram çiftinde kavranabilir. Somutlaştırma dürtüsü bu kitapta halihazırda "suya sabuna dokunmama" tutumuyla bütünleşmiş durumdadır. İçerik adı verildiğinde bayağılaşacağı düşünülen ama yine de içerik olmayı arzulayan ve kendini ifade etmek isteyen bir derinlikle konuşulur. Heidegger'in kendini ebediyete çekme minvalindeki müdafaa tekniğini icra ettiği yer, Hegel'in Reinhold'la polemiğinde bahsini ettiği "saf ve iğrenç yükseklik"tir[67]; artık tehlikeyi göze alacak kimse kalmamış olsa da Reinhold gibi Heidegger de tapınağa adım atmak yerine "tapınağa götürecek adım"ın[68] hazırlık ritüellerini bıkıp usanmadan tekrarlar; kimse de bunun adını böyle koymaya cesaret edemez. Heidegger, pozitivistlerin kırmızı ka-

67. Hegel, *WW I*, haz. H. Glockner, Stuttgart 1958, "Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems", s. 43.
68. *A.g.y.*

lemle aldığı kenar notlarında ileri sürüldüğü kadar anlaşılmaz değildir kesinlikle ama kendine dair her tür kavrayışın aynı zamanda bir tahrif olduğunu söyleyerek kendini bir dokunulmazlık halesiyle çevreler. Bu düşüncenin kurtarmak istediği şeyin kurtarılamazlığı, kurnaz bir hamleyle o şeyin asli özelliğine dönüştürülür. Bu unsur, aleyhine argüman yürütülecek her türden içeriği reddeder; tikel bilimlerin bir "parçası" oldukları için göz yumulan ontik iddialara tercüme edilerek kavranamayacağı gibi metafizik tarafından da kavranamaz.[69] Sahihlik ve gayrisahihlik de öncelikle ihtiyatla ele alınır. Heidegger her şeyi siyah beyaz görme suçlamalarına karşı korur kendini. Felsefi yargıda bulunmanın kurallarını belirlemediğini ama erken dönem fenomenolojide "araştırma", aleyhinde konuştuğu sosyolojinin Weberci okumasında ise "değerden bağımsızlık" adını alan şeyin betimsel, tarafsız terimlerini kullandığını iddia eder:

> *Sahihlik* ve *gayrisahihlik* olarak ifade edilen iki varlık hali —söz konusu ifadeler kelimenin tam anlamıyla terminolojiktir— Dasein'ın esasen hep-benimkilikle belirlenmiş olması üzerine temellenmektedir. Dasein'ın gayrisahihliği bu varlığın "daha az" olduğunu ya da "daha düşük" bir varlık derecesine sahip olduğunu imlemez. Bilakis gayrisahihlik Dasein'ın faal, canlı, ilgili olduğu, baz aldığı o kendi tam somutluğu içinde belirliyor bile olabilir.[70]

---

69. Heidegger *Identität und Differenz* (Özdeşlik ve Fark) risalesinde bir anlık gafletle aklındakini açık eder: "Bir anlığına farkın kendi tasavvurumuzun bir katkısı olduğunu varsayarsak, şu soru öne çıkar: Neye katkı? Bu soruya şöyle cevap verilir: Varolana. Güzel. Peki, ne anlama gelir bu 'Varolan'? Olduğu haliyle bir şey'den farkı nedir? Böylelikle bu farazi katkıyı, fark tasavvurunu, Varlığa dahil ederiz. Ama 'Varlık' zaten şunu demektedir: Varolan Varlık. Farazi katkı olarak farkı götürdüğümüz noktada hep kendi farkları içinde varolanı ve Varlık'ı buluruz. Bu tıpkı Grimm Kardeşlerin Tavşan ve Kirpi masalına benzer: 'Ben senden önce vardım!'" (Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, s. 60.) Burada, oldukça ilkel bir "ek fiil" hipostazı yardımıyla ontolojik fark adı verilen şey üzerine söylenenlerin amacı farkın ontolojik asliliğini varlığa kaydırmaktır. Bu aslında Heidegger'in yöntemidir. Söz konusu yöntem, olası çelişkileri, özgül tez dahilinde zaten üzerine düşünülmüş unsurlar olarak ele almak suretiyle kendini korur. Herhangi bir mantıkçının hemen teşhis edeceği yanlış çıkarsamalar, düşüncenin hedefinin nesnel yapısına yansıtılır ve böylece gerekçelendirilir.

70. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 43 (45).

Varlık ve Zaman'ın, "herkes" kategorisinin gayrisahihlik altında sınıflandırıldığı daha ileriki bir pasajında Heidegger şöyle yazar:

> Aşağıdaki yorumlar saf ontolojik bir amaca hizmet etmekte olup hergünkü Dasein'ın ahlaktan dem vuran bir eleştirisi olmadığı gibi, bir "kültür felsefesi" yapma emelini gütmekten de pek uzaktır. ... Buradaki lakırdı ifadesi, küçümseyici bir anlamda kullanılmayacaktır.[71]

Küçümseyici sözcüğünü çevreleyen tırnak işaretleri metafiziğin nazenin eldivenleridir. Husserl'in metinlerindeki bilimsel saflık iddialarının bir örnek teşkil ettiği bu türden metodolojik icraatların sayısız avantajı vardır. Sahicilik felsefesi, arada bir, bir felsefe olmadığı mazeretine sığınabilmek için bu tür şerhlere ihtiyaç duyar. Bilimsel nesnelliğin şanı, otoritesiyle birlikte artar ve aynı zamanda, sahih ve gayrisahih varlık arasındaki seçimi, Max Weber'in "değer"inden pek de farklı olmayan bir şekilde rasyonel hükümden muaf bir keyfiliğe bırakır. Buradaki kurnaz hilenin zarafeti, "kelimenin tam anlamıyla terminolojik" olan ifadelerin öznel bir özgürlük dahilinde seçilen kullanımlarının tükenmemesi, aksine —ki bunu ilk teslim etmesi gereken dil filozofu Heidegger'dir— Heidegger'in tayin ettiği bir sınırla ayrıldıkları normları, kendi nesnel içerikleri olarak muhafaza etmeleridir. Nominalistler bunu kendilerinden sonra gelen, dilde gizemcilik taraftarlarından daha iyi görmüştür. Bacon'ın putlar kuramının izinden giden Hobbes "insanlar genelde kendi duygulanımlarını kullandıkları sözcüklerle aynı anda ifade etme eğilimindedir, bu yüzden de sözcükler bahsedilen konu üzerine çoktan belirli bir hüküm içerirler" demişti.[72] Bu gözlemin aleladeliği, basitçe görmezden gelindiği durumlarda, onu hatırlatma sorumluluğundan kurtarmaz bizi. Tarafsız bir öz gözlemcisi olarak Heidegger gayrisahihliğin "Dasein'ı ... o kendi tam somutluğu içinde belirliyor" olabileceğini teslim ederken, bu varlık tarzına tahsis ettiği sıfatlar en başın-

71. *A.g.y.*, s. 177 (167).
72. Thomas Hobbes, *Leviathan*, 4 ve 5. Bölüm'den aktaran Rudolf Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig 1879, s. 86.

dan itibaren kinle yüklüdür. İşgüzar olma ve çıkar sahibi olma olarak, mübadele ve meta dünyasına teslim olmuş ve bu dünyayla benzerlik gösteren nitelikleri betimlerler. İşgüzar olan kişi kendi çıkarı için meşguliyette bulunan, aracı amaçlarla karıştıran kişidir; çıkar sahibi kişiyse, kısa ve kesin anlamıyla ya burjuva oyun kurallarına göre gereğinden fazla açık yürekli bir biçimde kendi çıkarını düşünür ya da sadece kendi çıkarına hizmet edeni nesnel bir şeymiş gibi gösterir. Haz alabiliyor olmak da aynı çizgidedir. Küçük burjuva alışkanlıklarında, kâr dünyasının insanlarda neden olduğu sakatlıklar, kandırılarak öznelliklerinden koparılmaları bu insanların suçuymuş gibi açgözlülükle açıklanır. Ancak Heideggerci felsefe bu türden soruların öne sürüldüğü kültür felsefesiyle hiçbir ortaklığının olmamasını ister. Aslında kültür felsefesi kavramı en az sosyal felsefe kavramı kadar ahmakçadır, felsefenin bir konu alanıyla kısıtlanması, felsefenin kurumsal ayrım üzerine düşünme, bu ayrımı bizzat başka bir doğrultuda yönlendirme, zorunlu olarak bölünmüş olanı bölünmemiş olarak kavrama gerekliliğiyle bağdaşmamaktadır. Kültür felsefesi kendini inkâr ederek, fenomenlerin konu alanlarına bölünmesine, hatta mümkün olduğunca hiyerarşik bir sıraya sokulmasına bile teslim olur. Sözde katmanlardan müteşekkil bir yapıda kültür neredeyse kaçınılmaz olarak türevsel bir yere sahip olacağından, bu yapıda titiz bir faaliyet halinde olan felsefe memurların deneme sanatı olarak himaye ettiği şeyle yetinmek zorunda kalacak, kuruluş sorunları adıyla nakledilmiş ve şüphesiz ki bu kıt kavrayışıyla ancak görmezden gelebileceği sorunlardan kaçınacaktır. Hem Husserlci felsefi-eidetik disiplinler şemasına hem de nesne yönelimli disiplinlere aşina olan ve her ikisini şeyleştirmenin idealist eleştirisiyle kaynaştırmış olan Heidegger bütün bunları göz önünde tutar. Ama kültür felsefesi sözcüğüne dair imasını duymazdan gelmek olanaksızdır: parazitin daha önce üremiş bir yaşam formuna yapıştığı gibi ikincil olana yapışan şeyi aşağılar. Özü itibariyle dolayım olan tin söz konusu olduğunda bile dolayıma karşıdır. Kültür felsefesine karşı böyle bir tutumun geliştiği ortam, sistemlerin

sürekli vaat etmekle kaldığı somutlukla yakından ilgilenmeyi ve geleneksel felsefenin, batı metafiziğinin temel izleklerine olmasa bile en azından onun olabilirliğine dair tabusunu devirmeyi amaçladığı için Yahudi Georg Simmel'in ikaz edildiği akademik ortamdır. Kültür felsefesinin sınırlılığına yönelik eleştirinin kendisi kötü niyetle sınırlandırılmıştır. Önce insan eliyle tayin edilmiş veya yapılmış olanın altındaki hasar görmemiş öze dair soruşturma şeklinde kimyevi açıdan saf bir felsefe kavramı o sınırlı kültür felsefesinden daha işe yarar durumda değildir. Gerçek felsefi anlamda ya da salt açıklayıcı veya destekleyici bir unsur olarak saflığın çalışma alanı kültüre göre daha avantajlı bir durumda değildir. O da aynı kültür gibi düşüncenin bir belirlenimidir. Uzmanlaşmış kültür felsefesi, olmuş olanın şeklini, kendi yaşam kaynağına karşıt biçimde mutlaklaştırırsa, nesnellikle şeyleştirilmiş tinden çekinen temel ontoloji de kendi kültürel dolayımını kötüye kullanacaktır. Bugün doğa felsefesinin imkânları nasıl tayin edilmiş olursa olsun, felsefe atlasında bir zamanlar doğaya tahsis edilmiş yerde bulunan aslîlik, hor gördüğü kültürün bir parçası olduğu gibi aksi durum da geçerlidir. İnsan emeği ve düşüncesinin kök saldığı ve ancak onun üzerinden gerçek toplumsal emeğe dönüşebildiği toplumun maddi altyapısı da kültürdür ama bu, üstyapıyla altyapı arasındaki tezadın hafiflediği anlamına gelmez. Felsefi doğa tarih olarak, tarih de doğa olarak ele alınmalıdır. Gundolf'un George için özel olarak icat ettiği aslî tecrübeler ve eğitimle edinilen tecrübeler karşıtlığı, üstyapının tam ortasında bulunan bir karşıtlık olarak altyapı ile ideoloji arasındaki karşıtlığı örtbas etme amaçlı bir ideolojiydi. Gundolf'un popülerleştirdiği ve daha sonra büyük başarı kazanacak olan tanrısal Varlık'ı da içeren kategoriler[73] tözsel kategoriler olarak pazarlanırken Yeni Romantik akımda kültürel dolayımlar —*Jugendstil*— göz kamaştırıcı bir biçimde öne çıkıyordu; Bloch haklı olarak, günümüzde aslî tecrübeler olabileceğine inandığı için Gundolf'la dalga geçti.

73. Bkz. Friedrich Gundolf, *George*, 3. Basım, Berlin 1930, s. 269.

Heidegger yeniden ısıtılarak öne sürülen bu dışavurumculuğu kamuoyunun da rızasıyla kalıcı bir kuruma dönüştürdü. Kültürde (bu arada kendi filolojik saçmalamaları da bu kültürün bir parçasıydı tabii) hoşuna gitmeyen taraf, türevsel bir deneyimden yola çıkmaktı. Ama bu kaçınılmazdı ve bilinç tarafından özümsenmesi gerekiyordu. Dolayımın evrenselleştiği dünyada, aslî olarak deneyimlenen her şey kültür tarafından önceden şekillendirilmiştir. Başka'yı isteyen herkes kültürü delip geçebilmek için onun içkinliğinden yola çıkmak zorundadır. Oysa temel ontoloji, kültür dışında kalan bir başlangıcı olduğu yanılsaması yaratarak kasten bundan kaçınır. Böylece kültürel dolayımlara daha da çok tabi olur: bu dolayımlar, bu ontolojinin kendi saflığının toplumsal veçheleri olarak yinelenir. Felsefe, kendi üzerine düşünerek toplumdan ve toplumun nesnel tininden hevesle uzaklaştıkça, topluma daha da çok bulaşır. Kişiyi başka bir yere değil de tam olarak buraya —Heidegger'in terminolojisiyle— fırlatmış olan kör toplumsal *yazgıya sıkı sıkı tutunur. Bu, tam da faşizme uygun bir durum*dur. Piyasa liberalizminin düşüşe geçişiyle, tahakküm ilişkileri bütün çıplaklığıyla öne çıkmıştır. "Düşkün dönem"in esas yasası olan buyruklarının açıklığı kolaylıkla aslî olanla karıştırılmasına yol açar. Üçüncü Reich'ın aşırı birikim yaratmış sanayi kapitalizmi ortamında, işte bu sayede ciddi ciddi Kan ve Toprak üzerine çene çalınabilmiştir. Sahicilik jargonu bunu daha hafif biçimde olsa da devam ettirir ve bunun için cezalandırılmaz çünkü o zamanlar, ordinaryüslüğe atanmış ilkokul öğretmeni ile usulüyle profesör olmuş öğretmen arasındaki veya ölümcül savaş makinesinin resmi iyimserliği ile ölüme-doğru-varlığın etkisine fazlasıyla kapılmış otokratların filozofça kaş çatmaları arasındaki toplumsal farklar arada sırada sürtüşmelere yol açabiliyordu.

Heidegger'in kültür felsefesine yönelik şikâyetlerinin, sahicilik ontolojisinde uğursuz sonuçları olmuştur: başlangıçta salt kültürel dolayım alanına defetmekle yetindiği şeyi artık hiç oyalanmadan cehenneme postalamaktadır. Dilin düşkün hali, yani kasvetli bir boş lakırdı akını içinde kaybolmuş olan dünya cehenne-

me epey benzemektedir şüphesiz. Karl Kraus bunu, günümüzde gerçekliği, özellikle de büyük felaketten sonra kültür adı altında yeniden dirilen gerçekliği lafazanlığın doğurduğu teziyle desteklemiştir. Bu gerçeklik büyük ölçüde, Valery'nin siyaset tanımında olduğu gibi, *insanları kendilerini ilgilendiren konulardan uzak tutmak* için vardır. Adını vermediği Kraus'la aynı fikirde olan Heidegger *Varlık ve Zaman*'da şöyle yazar: "Duyma ve anlama kendini, sözü edilene önceden kenetlemiştir."[74] İletişim faaliyeti ve formülleri böylece konu ile öznenin arasına girerek özneyi tam da bütün bu kuru lakırdının neyle ilgili olduğu konusunda körleştirir. "Hakkında konuşulanın bizatihi kendisi, artık daha geniş daireler çizmeye başlamakta ve egemen bir karaktere kavuşmaktadır. Bu böyledir, çünkü herkes öyle demektedir, deniyor olur artık."[75] Ama Heidegger negatif bir ontolojik mevcudiyete dair eleştirel tanıyı, aslında tarihsel bir öze sahip olan "şuradalığın hergünkü Varlığı" na yükler: ekonomik fayda sürecinin nesnel tinin üzerini küf mantarı gibi kaplayarak tinsel niteliğin gelişimini durdurduğu bir aşamada *tin dolaşım alanının dibine gömülür.* Böyle bir kargaşa baş göstermiştir ama ortadan kaldırılabilir, sanki Dasein'ın özü oymuş gibi ahlanıp vahlanmamak, onu kendi haline bırakmamak gerekir. Heidegger, içeriğiyle hiçbir ilişkisi kalmamış boş lakırdının "kendi başına" soyutluğunu doğru teşhis eder; ancak boş lakırdının istisnai soyutluğundan, onun metafizik değişmezliğine dair son derece kuşkulu sonuçlar çıkarır. Makul bir ekonomide sırf reklam harcamalarının ortadan kalkmasıyla, boş lakırdıda da azalma gözlenecektir. İnsanların özneliğini, gazete holdinglerinden çok uzun süre önce yadsıyan bir toplumsal yapıdır insanları boş lakırdıya zorlayan. Ama Heidegger'in eleştirisi, özgürleşmiş tini, herhangi bir ayrıma başvurmaksızın, fazlasıyla gerçek taahhütlere tabiyken dönüştüğü haliyle kavradığından, ideolojiktir. Boş lakırdıyı lanetler ama kendi başına çok daha masum olan lakırdının gerçek suçunu, yani şiddetle ittifakını yargılamaz. Heidegger boş lakırdı-

74. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 178 (168). 75. *A.g.y.*

yı susturmaya kalkışır kalkışmaz dilinde silah şakırtıları işitilmeye başlar.

Sükût edebilmek için, Dasein'ın söyleyecek bir şeyleri olması lazımdır, yani o, kendisine ilişkin sahih ve zengin bir açımlanmışlığa sahip olmalıdır. Ancak bu durumda ketumiyet, bir açımlayıcılığa sahip olur ve "lakırdıyı" mağlup eder.[76]

"Mağlup etme" ibaresiyle dili daha önce neredeyse hiç görülmemiş şekilde şiddetin diline dönüşür. Ama dilinin hedefinin, şikâyetçi olduğu durumla bir olduğu, Hitler'in Reich'ında görülmüştür. Heidegger, herkesin hükümdarlığında kimsenin bir sorumluluk üstlenmediği düşüncesindedir:

Herkes her yerde hazır ve nazır olsa da birdenbire ortadan gizlice kaçıp gider, özellikle Dasein'ın karar alması gereken durumlarda bu böyle olur. Fakat herkes her türlü yargı ve kararı önceden tayin etmiş olduğundan ilgili Dasein'ın sorumluluğunu onun üzerinden alıp götürür. "Herkesin" *hep herkese atıfta bulunabilmesi gibi bir lüksü* vardır. Her şeyin kolaylıkla sorumluluğunu üstlenebilir, çünkü gerektiğinde hesap verilmesi gereken hiç kimse ortada olmayacaktır. Yapan hep "herkestir", ama yine de "kimse değildi" denilebilmektedir. Dasein'ın hergünkülüğü içinde neredeyse her şeyin failine "kimse değil" demek zorundayız.[77]

Tam da bu durum, nasyonal sosyalizmde, işkencecilerin daha sonra mazeret olarak sığındığı evrensel *Befehlsnotstand** ortamında gerçekleşmiştir. Heidegger'in herkes tasarımının, aslında olduğu şeye, yani mübadele ilişkisine en yaklaştığı nokta, vasatlığı ele aldığı pasajdır:

"Herkes"in kendine özgü varolma tarzı vardır. Birlikte-olmanın belirli bir eğilimi vardı ve biz ona mesafelilik demiştik. Bu mesafelilik, bizatihi hep-beraber-olmaklığın *vasatlığını* temin etmek üzerine dayanmaktadır. Vasatlık da, "herkes"in varoluşsal bir karakteridir. Herkesin varlığı özü gereği vasatlığa dayanır. Bu yüzden herkesin olgusal vasatlığı münasip olanın, kabul görüp görmeyenin, başarıya layık görülüp görülmeyenin cereyanı içinde akıp gider. Neye cesaret edip edilmeyeceğinin sınırlarını önce-

---

* Vicdanın kabullenemediği bir emri yerine getirmek zorunda kalan bir askerin yaşadığı ahlaki zorlanma durumu. –*ç.n.*

76. *A.g.y.*, 174. 77. *A.g.y.*, 134.

den çizen bu vasatlık, öne fırlayacak her istisnaya karşı müteyakkızdır. Her önce gelim sessizlikle bastırılmaktadır. Asli olan her şey bir gecede çoktan bilinir hale getirilerek carileştirilir. Mücadelelerle kazanılan her şey aleladeleşir. Bütün gizemler kudretini kaybeder. Ve böylece vasatlığın endişesi, Dasein'ın özüne ait bir başka eğilimi daha ortaya çıkarmış olur: Biz buna bütün varlık imkânlarının *tesviyesi* diyoruz.[78]

Bu "önceliği" kendilerine hak gören seçkinlerin uygulamak istediği ve şiddetin ta kendisi olarak tasvir edilen tesviyeleme (*Nivellierung*), kaçınılmaz olarak eşdeğerlik biçimine indirgenişi nedeniyle mübadelecinin her seferinde maruz kaldığı tesviyeden başkası değildir; siyasal iktisat eleştirisi mübadele değerini, sarf edilmesi gereken ortalama toplumsal emek süresi üzerinden ele alır. Kapitalist anonimliğe muhalefet, ontolojik açıdan negatif bir anlam yüklenen "herkes"e yönelik hiddetiyle, yürürlükteki değer yasasını kasten görmezden gelir — ıstırabına neden olan şeyin telaffuzunu dahi kabul etmeyen bir ıstırap. Toplumsal kaynağı aşikâr olan bu anonimlik, bir Varlık olasılığı olarak çözümlendiğinde, mensuplarının ilişkilerini hem değersizleştiren hem de belirleyen toplum aklanmış olur.

Sözcüklerin hareketliliği en başından itibaren sözcüklerin alçalmasını da beraberinde getirmiştir elbette. İşlevsel sözcükte mübadele ilkesiyle birlikte tayin edilen aldatmaca, tini ele geçirir; tin hakikat idesinden ayrı var olamayacağından, pratik yaşamda özgür ve hakkaniyetli mal mübadelesini siper edinen şeyin alçaklığı onda belirgin hale gelir. Gelgelelim, hareketlilik olmadan dil, Heidegger'in iletişimsel dili yargılarken ölçüt bellediği konu bağıntısını kuracak yetkinliğe asla ulaşamaz. Dil felsefesi, iletişimsel dil söz konusu olduğunda, gevezeliğin niceliğinin niteliğine dönüşümünü, daha doğrusu, ikisinin birbirine karışmasını araştıracak ama otoriter bir yaklaşımla dil tininde [*Sprachgeist*] sapla samanı birbirinden ayırmak için uğraşmak zorunda kalmayacaktır. Hiçbir düşünce, Heidegger'i bu kadar telaşlandıran o başına buyrukluk dozu olmadan henüz düşünülmemiş olana doğru gelişe-

78. *A.g.y.*, 134.

mez; konuşulan sözcüğün, sahicilikle yazılmış olan sözcükten farkı bu başına buyrukluktur ki pozitivistler, yazılı sözcükte bile mevzubahis durumun üzerine eklenmiş fazlalığı hemen sorumsuzlukla itham edebilir. Ergin olmayış (*Unmündigkeit*) ve huysuzluk gevezelikten daha yüksek bir yerde değildir. Lafazanlığa karşı tetikte bulunmayı gerektiren dilsel nesnellik bile, ne kadar kesintiye uğramış olursa olsun ifadenin hareketliliğini şart koşar: medeniliği. Eğitimli olmadığı halde lafazanlığa kaçmadan konunun hakkını vererek yazı yazacak kimse yoktur; Yahudilerin katledilmesinden sonra böylelerinin kendini savunmasının zamanı gelmiştir artık. Kraus'un kendisi de eğitimsizleri, mümkün olduğunca eğitimlilerden bile daha çok küçümsemiştir. Öte yandan, lakırdının ontolojik açıdan negatif bir şey olduğunu varsayan yüzeysel hüküm aslında sürekli, lafazanlığın katlanılması gereken bir kaderin cilvesi olarak gerekçelendirilmesine müsaade eder. Lakırdı bir kez bir zihin durumuna dönüştükten sonra, sahiciliğin de bir lakırdıya dönüşmesinden sıkılmamak gerekir. Günümüzde Heidegger efsanesinin başına gelen de budur. Ernst Anrich'in "Alman Üniversitesi Fikri ve Alman Üniversitelerinin Islahı" üzerine yazısının bir bölümüne bakalım:

Günümüzde üniversitenin evrenselliğini ve gerçekliğin bütününe karşı sorumluluğunu canlı tutmak adına üniversitenin merkezine belirli bir felsefenin belirleyici biçimde yerleştirilemeyeceğine dair net hükmümüzden yola çıkarak bu Hipokrat yemininde, bu kuruluş bünyesinde çalışan her bilim adamının çalışmalarını varlığın temeli ve varlığın bütününe dair nihai soru doğrultusunda yürütmesini ve bu sorunları mütemadiyen, haysiyetini buna borçlu olan bu yapı bünyesinde münazara etmesini talep etmek bir müdahale —yani akademik özerkliğe müdahale— olarak görülmemelidir. Öğrenciden eğitiminin esasının, kendi uzmanlık alanından yola çıkarak Varlık görüşüne ve varlığın bütününe karşı sorumluluğa varmak olmasını talep etmek kadar profesörden de derslerinde kendi araştırmalarına nihayetinde bu soru için sarf edilen çabanın hâkim olduğunu netleştirmesini ve verdiği her dersin bu anlamda teşvik edici ve aydınlatıcı bir güç teşkil etmesini talep etmek de doğrudur.[79]

---

79. Ernst Anrich, *Die Idee der deutschen Universität und die Reform der deutschen Universitäten*, Darmstadt 1960, s. 114.

Son derece ontik bir örgütlenme bağlamında kurulan bu cümlelerde sahicilik jargonu tam da Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da onu lakırdının alametifarikası olarak resmedişine uygun biçimde kullanılır. Oysa jargonun kendini bu şekilde tabi kıldığı otorite, Heideggerci felsefenin otoritesinden başkası değildir. Söz konusu pasajda "bir müdahale değildir" ifadesinin tumturaklı bir biçimde sürekli tekrarı tam da bir müdahaleyi, Varlık sorusu adı verilen şeye içilen andı —bu mitik sözcüğü kullanan Anrich'in kendisidir— gizleme amaçlıdır; bir yandan da, günümüzde hiçbir felsefenin üniversitede merkezi öneme sahip olamayacağı buyurulur — o meşum Varlık sorusu eleştiriden muafmış gibi. Varlık sorusunu ve bu soru üzerine gevezeliği bütünüyle —ve haklı olarak— küçümseyen herkesin üniversiteden ihraç edilmesi en iyisidir. Anrich maharetle, "Varlık zemini meselesi" benzeri formüllerde, art niyetsiz kişilerin kulağına günümüzde beşeri bilimlere hâkim tinden arındırılmış atmosfere karşı direnişin yankılarının çalınmasına tutunur. Öğrencilerin insani hakkı olan özsel olana yönelik gereksinim, jargonda Heideggerci Varlığın öz-mitolojisiyle birleşerek silikleşir. Üniversitelerde eksikliğini hissettikleri tin sessiz sedasız, tini aklın biçimini aldığı için suçlayan bir eğitim sisteminin tekeline dönüştürülür.

Lakırdı kavramında olduğu gibi, sempatiyle resmedilen ve sığınmanın (*Geborgenheit*) felsefi atası olan el-altında-olmaklık (*Zuhandenheit*) kavramında da ıstırap deneyimi, tam zıddına yorumlanır. Tarımın tarihsel gelişiminin bazı aşamalarında ve basit meta ekonomisinde üretim radikal biçimde mübadeleye tabi kılınmamıştı; işçilere ve tüketicilere daha yakındı ve bunlarla arasında salt şeyleşmiş bir ilişki yoktu. Henüz gerçekleştirilmemiş olan çarpıtılmamış bir şey idesi, hafızada bu eski koşulların kalıntıları olmasa oluşturulamazdı; bu koşulların, kendine tabi olanlara verdiği zarar, kapitalizmin uzun vadede verdiği zarardan muhtemelen fazla olsa da bu böyledir. Yine de, farklı olanı aynı kavrama indirgeyen, mübadele tedrisatından geçmiş özdeşleştirici düşünce daha masum olan özdeşliği parçalarına ayırmıştır. Hegel ve Marx'

ın gençliklerinde yabancılaşma ve şeyleşme olarak kınadığı ve bugün herkesin karşısında koşulsuzca tek vücut olduğu şeyi Heidegger ontolojik ve aynı zamanda bir tarihdışı bir tefsirle, cismani bir şeymiş, Dasein'ın bir varlık tarzıymış gibi ele alır. El altında bulunmaklığın ve mukabilinin ideolojisi, gençlik müzik hareketinin* yandaşlarının kemanın hasının, kemancının kendi elleriyle yaptığı keman olduğuna ant içmeleri benzeri pratiklerde açığa çıkar. Teknolojinin gelişimiyle gereksizleşen el emeğine dayanan üretim biçimlerinin ayrılmaz özelliği olan yakınlık, bir "*Do it yourself!*" kadar hükümsüzdür artık. Şeylerin kullanışsız hale gelmiş kendilikleri, otoriter zihniyetin özdeşlik baskısından özgürleşmeleri bir ütopyadır olsa olsa. Bütünün değiştirilmesini şart koşar. Gelgelelim, her şeyi kapsayan işlev bağlamımızın tam ortasında, el-altında-olmaklık adı verilen şeyin kalıntılarına tutulan her ontolojik ışıkla bu bağlam yaldızlanır. Sahicilik jargonu, el-altında-olmaklık hatırına, sadece kendileri için varolan kişi ve şeylerin sesiymiş gibi konuşur. Bu manevra sayesinde jargon bir başkaları-için'e, planlanmış ve pedagojik olarak bezenmiş etki-bağlamları için varolan bir şeye dönüşür. Wagner'in "Alman olmak, bir şeyi kendisi için yapmak demektir" sözü bir slogan işlevi görmüş, üzerindeki "meta değildir" damgası sayesinde Batı'nın daha ileri meta düşüncesiyle başarıyla rekabet eden Alman tininin ihracını hızlandırmıştır. Jargonun sanatkârane yönünün izahıdır bu. Sanatın yaşama tekrar dahil edilmesi ve yaşamın içinde sanattan ama aynı zamanda salt kullanımdan da daha fazlası olması gerektiği yollu bayat slogan için bir sığınak görevi görür. Jargon, sanayinin gölgesinde, seçkin olduğu kadar ucuz el emeğiyle meşgul olur; praksisin kendi altına gömdüğü *kitsch* yaşamı-yeniden-şekillendirme dürtülerinin nüshalarını toplayarak onları geçmeleri mümkün olmayan gerçekleşme sınavına girme külfetinden kurtarır. Bunun yerine, dil kollarını sıvar ve doğru yerde icra edilen doğru

* *musikalische Jugendbewegung*: 20. yüzyıl başlarında Alman Gençlik Hareketi'nin müzik alanındaki uzantısı olarak gelişen akım. –*ç.n.*

eylemin düşünümden daha değerli olduğunun anlaşılmasını sağlar. Değişikliğe yol açan praksise dair herhangi bir kavrayışı olmayan düşünsel tutum, şimdi ve burada'ya, verili durum dahilindeki görevleri yerine getirme hizmetine şaşırtıcı bir biçimde daha da çok yakınlık gösterir.

Heidegger merak çözümlemesinde, el-altında-olmaklık teorisinin beslendiği statik ilişkileri zorunlu olarak çözen[80] tarihsel dinamiğin bir parçasını da olsa ima etmeye mecbur hisseder kendini; bunlara salim ilişkiler adı verme işini ise arkadaşlarına bırakır. Bir tireyle takdis edilmiş olan mesafe-kaldırmak'ı (*Ent-fernen*) bir ontolojik olasılık olarak, insanların kendi yaşamlarının yeniden üretiminin salt dolaysızlığını aşma olasılığı olarak onaylar. Buna rağmen, tutukluluğundan kurtulan bilinci karalamaya koyulur:

> Artık ihtimam "dünyayı" sadece *görünüşü* bakımından görerek onda huzur içinde bulunma imkânlarıyla ilgilenme haline dönüşür. Dasein uzakları aramaya başlar, ama onu sadece görünüşü bakımından kendi yakınına taşıyabilmek için. Artık Dasein, dünyanın sadece görünüşüyle sürüklenip gider. Bu öyle bir varlık minvalidir ki, burada Dasein, kendi dünya-içinde-varolmaklığından kurtulmak, en yakın hergünkü el-altında-olandan kurtulmak ister ve sadece bununla ilgilenir. Serbest kalan merak öyle bir görme türüyle ilgilenir ki, amacı görüleni anlamak, (yani onunla hemhal bir varlığa kavuşmak) değildir artık, zira burada amaç *sadece* görmektir.[81]

Heidegger'e göre özgür bilince giden yol önceden çizilmiştir, önüne geçilemez; ama bu yol özgürleşmiş insana olduğu kadar, şüpheyle yaklaştığı sanata ve praksisten özgürleşmiş tine güvenmeyen ve yerine getirmesi gereken görevlerinin köşeye sıkıştırdığı insanlara da pek cazip gelmez. Özgürleşmiş bilinci meraka benzetir Heidegger. Meraka karşı nefreti hareketliliğe karşı nefretiyle uyum içindedir; ikisi de şu eski beylik sözün hikmetini insanın zihnine kazır: köyünde kal ve ekmeğini namusunla kazan. Genetik psikanaliz, çocuğun cinsellik üzerine araştırmalarının karşı karşıya kaldığı kastrasyon tehdidine aşinadır; bu zorba "Bu seni ilgilendirmez" yaklaşımı, ontoloğun sözümona psikoloji-üstü tu-

80. Bkz. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 182. 81. *A.g.y.*

tumuyla uyum içindedir. Düşünürün merakta tahkir ettiği şey düşünmedir; merak olmadan özne yeknesak bir tekrar zorlantısında hapis kalır ve kendini asla deneyime açmaz. Nasıl Heidegger'in "herkes"e yönelik azarları, semptomlarından şikâyetçi olduğu toplumsal durumu düzeltmediyse, böyle aydınlanmacı bir görüş de bütünü temsil etmez. Ama Heidegger'in meraka yönelik itirazı, her ne pahasına olursa olsun "evet efendim"cilik yapma merakından kaynaklanır:

... merakın varolanı hayranlıkla gözetlemek demek olan *thaumazein*'le hiçbir alakası yoktur bu yüzden. Hayran olmak dolayımıyla anlaşılmayanın katına varmak gibisinden bir derdi yoktur onun. Zira merak öyle bir bilgi sağlar ki, bu sadece bilmek için sağlanmış bir bilgiden ileriye gidemez.[82]

Hegel fark üzerine yazısında (*Differenzschrift*) merakı çok daha derinlikli bir eleştiriye tabi tutmuştur: merakı bir zihin durumu olarak değil şeyleşmiş bilincin ölü nesne karşısındaki konumu açısından ele almıştır:

Bir felsefede ikamet eden yaşayan tinin açığa çıkması için ilişkili bir tin tarafından doğurulması gerekir. Herhangi bir saikle, kanaatlere dair malumat edinmeyi amaçlayan bir tarih yaklaşımı onun için yabancı bir fenomendir ve onun yanından geçip gider, içini ifşa etmez. Hâlâ baki olan mumyalar koleksiyonunu, genel olumsallık yığınlarını büyütmeye katkıda bulunma zorunluluğunu gözardı edebilir çünkü kendisi merakla malumat toplayanların elinden kurtarmıştır kendini.[83]

Merakın nahoşluğu, bütün hırslı tabiatların nahoş tarafı gibi, hafifletilemez. Ama söz konusu nahoş taraf, el yordamıyla yapılan ajitasyon değildir; daha çok, çocukluk döneminin başlarındaki inkârın baskısına tepki olarak ortaya çıkan ve hep-aynı-olandan (*Immergleichen*), özdeş olandan kurtulmak isteyeni çarpıtan şeydir. Meraklı insanlar, çocukluklarında cinselliğe dair gerçekleri öğrenme özlemleri hiç karşılanmamış karakterlerdir; özlem-

82. *A.g.y.*
83. Hegel, *WW I*, haz. H. Glockner, *a.g.y.*, "Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie und andere Schriften aus der Jenenser Zeit" (Differenzschrift), s. 40.

leri kırık dökük bir ikamedir. İlgi duyduğu şeyden mahrum bırakılmış kişi kızgınlıkla kendini ilgilendirmeyen işlere karışır; herhangi bir dahli olmaması gereken konulara dair malumatla haset içinde mest olur. Her türden hırs özgür arzuyla böyle bir ilişki kurar. Heidegger salt ontik olanı küçümsediğinden merakın oluşumuna kayıtsız kalır. Sakatlanmayı, bütünüyle bir Dasein hatası olarak sakatlanmış olanın hanesine yazar. Merakla, fuzuli bilmeyle sınanmamış, dışarıdan koşullanmış faaliyet onun için varoluşsal teminata dönüşür: Bağlılık klişesinin felsefi tarihöncesi tarihi muhtemelen budur. Heidegger kendi öğretisine göre salt ontolojik bir olasılık olana leke sürerek yaşamın yetmezliğinin (*Lebensnot*) sözcüsü olur. İdealist lafazanlık gibi sahicilik de, varlık biçimlerini tasarlarken başlangıçtan itibaren doyumun ve fazlalığın karşısında eksikliğin yanında saf tutar; aynı biçimde, kasten tarafsız kalmaya ve toplumla arasına mesafe koymaya gayret etmesine rağmen, yoksunluğu anlamsızca sürekli kılan üretim koşullarının safındadır. Heidegger nihayetinde "bahse konu fenomenin üçüncü öz karakterini ... *tevakkufsuzluk*"[84] olarak adlandırdığında, demagojik etkisi kanıtlanmış, üstü kapalı biçimde mutabakat beklenen konuyu açık etmeyen kinaye tekniğiyle evsizlik (*das Ahasuerische*) unsurunu öne çıkarır. Hareketliliğin hazzı evsizler için bir lanete dönüşür. "Kendini kökünden sürekli koparan", "hergünkü Dasein"ın[85] zıddı ise Varlığı değil, "varolanı hayranlıkla gözetlemek"tir.[86] Kökünden koparılmış olan entelektüel, 1927 yılı felsefesinde kurulu düzeni tahrip eden biri olarak damgalanır. Toplumsal olanın Heidegger'in sahicilik çözümlemesinin ne kadar derinlerine kök saldığı, istemeyerek de olsa, dil kullanımında ortaya çıkar. İyi bilindiği üzere, Heidegger geleneksel öznellik kategorisini, özü varoluş olan Dasein'la ikame eder. Ne var ki, "söz konusu varolanın kendi varlığı içinde kendine *mesele* ettiği varlık hep benimkidir."[87]

84. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 182.
85. *A.g.y.* 86. *A.g.y.* 87. *A.g.y.*, s. 44.

Böylece başka bir varolanın öznelliği benimkinden ayrılmalı; Dasein'ın "ontolojik açıdan (...) mevcut olan bir varolan cinsinin durumu ve örneği olarak" kavranması engellenmelidir.[88] Kierkegaard'ın benliğin "şeffaflığı"[89] öğretisinden alınan ilhamla kurulmuş bu yapının amacı, geleneksel epistemolojide bilinç olgularının dolaysız verisi olarak ele alınan herhangi bir varolandan yola çıkmayı olanaklı hale getirmektir; ama bu varolan aynı zamanda spekülatif idealizmin egosunun bir zamanlar olduğu gibi salt olgudan fazlası olmak zorundadır. Kişisel olmayan "*mesele ettiği*" ifadesinin arkasında Dasein'ın bilinç olduğu gerçeğinden başka bir şey gizli değildir. Bu deyimin sahneye çıktığı an, Heidegger'in *scene a faire*'idir. Varlık, soyut bir kavramdan mutlak ve birincil bir şeye dönüşür (sadece koyutlanan bir şeye değil) çünkü Heidegger bir varolanı ibraz edip ona Dasein adını verir; bu Dasein salt varolan değil, varolanın saf koşuludur ama bireyleşme, mebzuliyet (*Fülle*), bedensellik gibi özelliklerinden herhangi birini kaybetmez. Jargonun, kasıtlı ya da kasıtsız biçimde, insanı tiksindirme noktasına kadar takip ettiği şema da budur. Jargon anlamsız olanın Dasein'da açtığı yarayı iyileştirir ve düşünsel dünyanın şifasını Dasein'a aktarır. Heidegger kişinin kendi üzerindeki iyeliğini beyan eden iyelik sıfatıyla bu şifanın etrafını sağlam taşlarla örer. Dasein'ın kendine ait olması, "hep benimki"liği, aşkın özne ve onun metafiziği parçalarına ayrıldıktan sonra bireyleşmenin geriye kalan tek genel belirlenimi olarak seçilip alınmıştır. Bireysel olan her unsura karşı vurgulanan, öte yandan onun özünü teşkil eden *principium individuationis* (bireyleşme ilkesi), eskiden tikel ve genelin Hegelci, diyalektik birliğiyken, bir iyelik ilişkisine dönüşür. Felsefi *a priori*'nin rütbe ve haklarını devralır. "Dasein'dan söz edildiğinde —söz konusu varolanın *hep-benimkilik* niteliğine uygun olarak— her zaman şahıs zamirini kullanmak zorundayız."[90]

88. *A.g.y.*
89. Bkz. Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Düsseldorf 1954, s. 10.
90. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 45.

Sahihlik ile gayrisahihlik arasındaki ayrımı —yani, gerçek Kierkegaardcı ayrımı— belirleyen, bu varolanın, yani Dasein'ın kendini, hep-benimkiliği seçip seçmemesidir.[91] Sahihlik ve gayrisahihlik ölçütü şimdilik tikel öznenin kendini kendi mülkiyeti olarak seçme kararına bağlıdır. Bir zamanlar şeyleşmeye karşıt bir kavram olarak oluşturulan öznenin böylece şeyleşmesiyle, tam da bu cürmü işleyen dil kullanılarak tarafsızca alay edilir; öznelliğin bir iyelik sıfatı olarak el koyduğu hep-benimkilik kavramı, Berlin argosunda "tamahkârlık" için kullanılan ifadelerin bir varyantı olarak okunabilir. Önceleri eksistensiyal veya *eksistansiyel* adıyla bilinen şey şimdi bu iyelik sıfatına taliptir. Sahihlik ve gayrisahihliğin alternatifi, ontolojik bir unsur olduğundan, birinin kendisinde karar kılıp kılmadığıyla, gerçek koşulların ötesinde kalan fazlasıyla biçimsel ama gerçekte gayet vahim sonuçlara yol açan kendine sahip olma anlayışı uyarınca belirlenir. En ontik olanın ontolojisi bir kez başarıyla tesis edildikten sonra artık felsefenin, Ben ve kişilik gibi sözcüklerin işaret ettiği tikel bireyin iyelik sıfatının toplumsal ve doğal-tarihsel kökeniyle; toplumun ve psikolojinin, bir insanın kendisi olmasına ya da kendine dönüşmesine ne derece izin verdiğiyle ya da böyle bir kendilik kavramında o eski kötücüllüğün yoğunlaşıp yoğunlaşmadığıyla ilgilenmesine gerek kalmaz. Kendini öznenin özdeşliğinde yalıtan toplumsal ilişki, bir bizatihiliğe dönüşerek toplumsallıktan kopartılır. Artık kati bir iyeliğe bel bağlayamayacak olan birey, son ve sözde kaybedilemez mülkiyeti olan aşırı soyut kendine sarılır. Metafizik zavallı bir avuntuda telef olur: nihayetinde, kişi neyse o olarak kalır. İnsanlar ne toplumsal ne de biyolojik açıdan oldukları gibi kaldıklarından kendilerine hem varlıksal hem anlamsal açıdan ayrıcalık sağlayan kendiyle-aynılığın yavan artığıyla yetinirler. Kendi kavramından başka bir dayanağı olmayan bu kaybedilmemesi gereken unsurun, totolojik kendinin kendiliği'nin, sahicilerin sahip olduğu ve sahici olmayanlarda noksan olan, Heidegger'in zemin adı-

91. *A.g.y.*

nı verdiği şeyi sağlaması beklenir. Dasein'ın özü, yani onun salt Dasein'ından daha fazlası, onun kendiliğinden başka bir şey değildir: Dasein'ın özü kendisidir. Heidegger'in diline yönelik itirazın nedeni, her felsefi dil gibi aşmak istediği ampirik gerçekliğin ifadelerinin ona nüfuz etmiş olması değil, kötü bir ampirik gerçekliği aşkınlığa döndürüyor olmasıdır. Heidegger, epistemolojik öznelcilik suçlamalarına karşı kullanacağı mazeretler konusunda oldukça titiz davranır. Sahih olarak varolan benliğin hep-benimkiliği ya da kendiliği, öznenin özdeşliğinden ayrı tutulmalıdır.[92] Aksi geçerli olsaydı, bunlar başlangıç düşüncesi olduğunu iddia ettiği düşüncenin idealizminde bir yarılmaya yol açardı: buna rağmen, nihayetinde muhtelif yaratıcı eylemlerin atfedildiği Heideggerci Varlık, öznesi olmayan bir özne olarak kalırsa, salt koyutlanmış egonun geleneksel karşıtı olan Fichteci başı kesilmiş mutlak egoya dönüşür. Gelgelelim, bu ikisi arasında sağlam bir ayrım yoktur. Hep-benimkiliğin önceden belirlenmiş soyut insan ilkesine değil, gerçek insanlara dair oluşu ayırt edici unsur olarak görülürse, ontolojik önceliğini kaybeder. Oysa tam da bilincin "tasarılarının" birliği olan eski moda idealist özdeşlik bile olgusal olanı kendi olanaklılığının koşulu olarak göstermiştir. Bu, Heidegger'in düşüncesinde, yönteminin bütününün çıkış noktası olarak yorumlanarak neredeyse tanınmaz halde bir kez daha öne çıkar. Hegel'in bir zamanlar düşünüm felsefesine karşı çıkması gibi Heidegger de olası eleştirilere peşinen karşı çıkar. Eleştirinin, Husserl'in öğrettiği geleneksel olgu ve öz ikiliğinin ötesine geçen yeni keşfedilmiş ya da tekrar keşfedilmiş bir yapıyı ıskaladığını söyler. Sadece Heidegger'in felsefesi değil, onun bir sonucu olan sahicilik jargonunun bütünü bu yapının ortaya çıkarılacağı tertibe bağlıdır. *Varlık ve Zaman*'ın başında, Heidegger'in Varlığın önceliğini ele aldığı bir bölümde buna işaret edilir. Heidegger öznelliği ayrım koymayan bir kavram olarak yorumlar: onda öz ve olgu bir aradadır. Dasein'ın iki türlü önceliği olduğu söylenir. Bir yandan ontiktir, yani

92. Bkz. *Varlık ve Zaman*, s. 137.

varoluş tarafından belirlenir. Bir başka deyişle, Dasein olgusal olanı, bir varolanı tanımlar. Öte yandan, "Dasein ... varoluş belirleniminin zemini üzerinde kendi kendince ontolojiktir" denir.[93] Böylece öznelliğe kendisiyle doğrudan çelişkili bir veçhe atfedilir; bizatihi olgu ve gerçek olduğu ve geleneksel felsefenin talepleri doğrultusunda, bilinç olarak olgusallığı olanaklı kıldığı öne sürülür; olgusallıkla karşıtlık içinde saf kavrama, öze ve nihayetinde Husserl'in *eidos ego*'suna (öz ego) dönüşür. Geleneksel özne öğretisine tezat teşkil eden, aynı zamanda bölünmeden önce kendi içinde mutlak bir birlik oluşturan bu ikili nitelik, çığır açan buluş mertebesine çıkmayı talep eder. Heidegger bu nedenle projesine arkaik bir görünüm veren skolastik yönteme başvurur. İki özelliğin ikisini de, oluşturdukları birlikle beraber Dasein'a nitelik olarak atfeder, bu şekilde sabitlendiklerinde çelişki ilkesiyle çatışacak olmalarını önemsemez. Heidegger'e göre Dasein salt ontik değil —bu, Dasein kavramı altında meşgul olunan şey göz önüne alındığında, bir totolojiye yol açardı— aynı zamanda ontolojiktir. Bu geri gitme uğrağının yanlışlığı, ontik ve ontolojik olanın Dasein'la yüklemlenişinden kavranabilir. Ontoloji kavramı bir temele, onun yüklemiymiş gibi iliştirilemez. Olgusal-oluş bir kavrama iliştirilecek bir yüklem olmadığı gibi —Kant'ın Tanrı'nın ontolojik kanıtına yönelik eleştirisinden sonra hiçbir felsefe bunu iddia etmeyi göze alamaz— olgusal olmayışı da o kavramı özsel yapmaz. Özsellik daha çok kavramın, onun içinde sentezlenen olgusallıkla olan *ilişkisiyle sınırlanmıştır — ve asla* Heidegger'in önerdiği gibi "kendi kendince" bir niteliği olmaz. Dasein'ın "ontik veya ontolojik" olduğu yolunda tam anlamıyla kesin bir yargıya varılamaz çünkü burada Dasein'dan kastedilen bir temeldir ve Dasein kavramının anlamı da kavramsal değildir. Buna karşın, "ontik" ve "ontolojik", düşünümün farklı biçimlerinin ifadeleridir ve sadece Dasein'ın belirlenimleri ya da bu belirlenimlerin teorideki konumları için kullanılabilirler, doğrudan söz konusu temel için

93. *A.g.y.*, s. 14.

değil. Onların yeri kavramsal dolayımın yeridir. Heidegger bunun *sui generis* dolayımsızlık olduğunu beyan ederek Dasein'ı da bir hamlede üçüncü unsur ilan etmiş olur; bunu yaparken, bu üçüncü unsura sığdırmaya çalıştığı iki yönlülüğün hiçbir şekilde, temelin kavramsal olarak başına gelen şeyden bağımsız olarak ele alınamayacağı gerçeğini gözardı eder. Kategorik birlik olmadan hiçbir şeyin kendiyle özdeşliğini sürdürerek varoluşunu muhafaza edemeyeceği, kategorik birliğinse varlığını sentezlediği şeye borçlu olduğu Heidegger'de bu olgular ayırt edici unsurların temeline, bu unsurlar da türevlere dönüşür. Dünya üzerinde kendi başına ontik veya ontolojik olan hiçbir şey yoktur; her şey felsefe tarafından yerleştirildiği kümelenim sayesinde olduğu şeye dönüşür. Dil, bu ayrımı yapma imkânına ontolojik bir şeyden *sans façon* (teklifsizce) bahsetmek yerine ontolojik kuramlardan, hükümlerden ve kanıtlardan bahsederken sahip olur. Ontolojik olan şüphesiz ki bu türden bir nesnelleştirmeyle, düzanlamıyla, yani ontik olanın Logos'u olarak karşısında yükseldiği ontik'e dönüştürülmüş olacaktır. *Varlık ve Zaman*'dan sonra, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni kendi projesi açısından yorumlamaya çalışan Heidegger'in, daha önce Kant'ın ontolojinin rasyonalist biçiminde eleştirdiği şeyi oldukça andıran bir girişimi olmuş, düşünüm kavramlarını çokanlamlılıkla donatmıştır. Heidegger bu hatasını gözden kaçırmış olabilir ama zaten projesinin lehinde bir hatadır bu. Alışıldık terminolojiye göre, bir varolanın özüne dair şeyleri ifade eden bir kavramın ontolojik olduğu açıktır; ama bu kavram farkına varılmadan varolan şeyin ontolojik özüne dönüşürse bu, düşünüm kavramlarını önceleyen bir Varlık kavramıyla sonuçlanır; bunu ilk olarak *Varlık ve Zaman*'da Heidegger'in felsefesinin bütününü besleyen bir ontolojik alan hipostazında görürüz. Söz konusu çokanlamlılık özne kavramında şu ikisinin birbirinin içine geçmesinden ileri gelir: öznenin kendini, Kantçı aşkın öznenin bilincin birliğiyle kenetlenmesi sırasında sabit kalan varolan anlamında bir varolan olarak tanımlaması ile öznenin varolan her şeyin kurucu öğesi olarak tanımlanışı. Bu iç içe geçiş özne kavramında kaçınılmazdır, öznenin kendi içinde öz-

ne ile nesne diyalektiğini barındırmasının bir ifadesi ve kendi kavramsallığının bir kanıtıdır; öznellik, farklı cinsten (*genera*) olan iki aşırı ucundan birine dolayım olmaksızın getirilemez ama bu kaçınılmazlık, kavramın şu eksikliği sayesinde hayali bir şeye dönüşür: dolayım yapan ve dolayımlanan unsurların dolaysız özdeşliğine yönelik bir dolayım. Şüphesiz ki biri diğeri olmadan varolamaz ama ikisi hiçbir surette, Heidegger'in temel tezinde ileri sürüldüğü gibi, aynı şey değildir. Böyle olsaydı, özdeşlik düşüncesi özdeş olmayan unsuru, yani Dasein sözcüğünün kastettiği varolanı yutar ve gizliden gizliye mutlak öznenin, her durumda hep benimkilikten yola çıkmak suretiyle kaçınıldığı sanılan yaratıcılığını tekrar devreye sokardı. Dasein'ın ontik ve ontolojik olmak üzere iki niteliği olduğu yolundaki önerme, Dasein'ı kendinden uzaklaştırır. İşte bu Heidegger'in kamufle edilmiş idealizmidir. Çünkü öznedeki varolan ve kavram diyalektiği daha yüksek düzey bir varlığa dönüştürülerek sekteye uğratılır. Özne ve nesne gibi düşünüm kavramlarının arkasındaki tözselliği kavramakla övünen, aslında düşünüm kavramlarının ayrışmazlığını, birinin kendinde varlık olan diğerine indirgenemezliğini şeyleştirmekten başka bir şey yapmamaktadır. Bu jargonun sürekli işlediği kasıtlı yanıltıcı ifade kullanma kabahatinin felsefedeki biçimidir. Açıkça dile getirmeden ve teolojiye başvurmadan, özselliğin önemli olduğunu —aynı şekilde varolanın özsel, anlamlı ve gerekçelendirilmiş olduğunu— iddia eder. Heidegger aksini iddia etse de, hep-benimkilik ve onunla birlikte sahiciliğin nasıl saf özdeşliğe yol açtığı *e contrario* (karşıtlık içinde) ortaya çıkar. Onun nazarında gayrisahih olan her şey, Herkes'in bütün kategorileri, bir öznenin kendi olarak varolmadığı, kendiyle özdeş olmadığı kategorilerdir. Böylece, örneğin "kendini dünyaya teslim etmek"[94] olarak bulunmama (*Unverweilen*) kategorisi de böyle bir kategoridir: özne "hakikat içinde bilerek varolmak"[95] için kendi başına kalmak yerine kendini başka bir şeye teslim eder. Hegel fenomenolojisinde bilin-

94. *A.g.y.*, s. 182. 95. *A.g.y.*

cin deneyimi içn gerekli olan unsur Heidegger için aforoz edilecek bir unsura dönüşür çünkü o bilincin deneyimini kendilik-deneyimine sıkıştrır; gelgelelim, kendiliğin içi boş çekirdeği olan özdeşlik bu vastayla İdeal'in yerini alır. Kendilik kültü bile tepkiseldir aslında; kendilik kavramı, tam da yok olduğu anda ebedileştirilir. Geç burjuva düşüncesi yeniden biçimlenerek düpedüz kendini-korumaya, burjuvazinin erken döneminin Spinozacı ilkesi *sese conservare*'ye dönüşür. Başka her şeyle irtibatı kesildiği için salt öyleliğinde(*Sosein*) ısrar eden kişi böylece öyleliği fetişe dönüştürmüş olur Etrafından yalıtılmış ve sabit kendilik dışsal bir şeye dönüşebilir, özne, bakımını yaptığı ve muhafaza ettiği kendi nesnesine dönüşür. Mevcut durumun her yerde, özne kavramını bireysellik olarak görüp ortadan kaldıran bir ego zaafı üretmesine verilen ideolojk yanıttır bu. Bu zaaf, zıddıyla birlikte Heidegger'in felsefesine uygun adım giriş yapar. Ne var ki, zaaf bilincini teskin etmesi beklenen sahicilik aksine onu andırmaktadır. Zaten bütün niteliklerini kaybetmiş olan yaşayan öznenin bütün tanımlarını elinden aır. Gelgelelim, dünyanın insana yaptıkları, ontolojik bir olasılık, nsanın gayrisahihliği olasılığı haline gelir. Sığlaşma, yüzeysellik ve kitle kültürünü kendinden emin bir yaklaşımla eleştiren bildikkültür eleştirisi ise zaten bir adım ötededir artık.

"Sahici", terminolojik olmayan kullanımında, bir şeyin arızi unsuruna karşın esas, özsel unsurunu işaret eder. Esasın ne olduğuna ikna olmak için ders kitaplarından alınma ahmakça örneklerle yetinmeyenlerinse etraflı teoriler kadar kendi başlarına düşünmeye de ihtiyacı vardır. Fenomenlerde esas olanla arızi olan şey nadiren doğrudan fenomenlerden çıkarılabilir. Bir fenomenin nesnelliği içinde tespit edilebilmesi için, önce üzerine öznel olarak düşünülmesi gerekir. Bir işçinin işgücünü satmasının gerekmesi, üretim araçlarının kendine ait olmaması, maddi metalar üretmesi şüphesizki ilk bakışta bir bahçıvanlık kulübüne üye olmasından daha özsel bir durumdur — işçi bahçıvan kulübü üyeliğinin kendi açısından daha özsel olduğunu düşünse bile. Kapitalizm gibi merkezi bir kavram söz konusu olduğunda, Marx'ın tanı-

mıyla Max Weber'in ağzından çıkanlar arasında büyük fark vardır. Çoğu durumda, özsel ile özsel olmayan, sahih ile gayrisahih arasındaki ayrım tanımın keyfiliğinden kaynaklanır — ki bu durum, hiçbir şekilde hakikatin göreceliğini işaret etmez. Bu durumun nedenini dilde aramak gerekir. "Sahici" sözcüğünün dilde istikrarsız bir kullanımı vardır; nadiren kullanılan ifadeler gibi, ağırlığına bağlı olarak yalpalar. Bir kavramın sahiciliğine dair hükmü belirleyen o kavrama yönelik ilgidir, kavram her zaman ondan farklı olan bir şey açısından ele alındığında sahici olur. Sahicilik kendi içinde saf halde bulunmaz, öyle olsaydı, sahicilik hükmü bir safsataya dönüşürdü. Bununla birlikte, bir şeyin özselliğinin *fundamentum in re*'si (nesnedeki temel) de hep ona eşlik eder. Sözcüğün anlamının, dilin konfigürasyonlarına girerek dönüşüme uğrayan nesnel ânına gözlerini yuman nominalizm naif kullanım karşısında haksızlığını muhafaza eder. Salt öznel olarak anlam yükleyen edimlerle, bu nesnellik unsuru arasında çözümsüz bir mücadele sürüp gider. Husserl başta olmak üzere Brentano ekolunün bütününde görülen, sahici olandaki bu nesnel unsura dair bilinç, Heidegger'in sahicilik öğretisine de katkıda bulunmuştur: Bir şeyin özü, öznel düşünce tarafından keyfi olarak üretilen bir şey, damıtılarak oluşturulmuş bir nitelikler birliği değildir. Heidegger' de bu sahici olanın halesine dönüşür: kavramın bir ânı mutlak biçimde kavrama dönüşür. Fenomenologlar *fundamentum in re*'yi özün tekilleşmesi olarak saptamıştır; böylece o da, kavramın öznel dolayımı hesaba katılmadan adlandırılabilen bir *res* gibi nesnelleşir. Heidegger Husserlci öz ve olgu ikiciliğinden ve nominalizm tartışmasının tamamından uzak durmaya çalışır ama sahiciliği şeylerin doğrudan belirlenimi olarak gören, dolayısıyla ona özel bir alan niteliği yükleyen vargısıyla Husserl ekolüne bağlılığını sürdürür. Sahiciliğin adlaştırılmasının, bir varlık biçimine, bir zihin haline terfi ettirilmesinin nedeni budur. Sözde düşünceden bağımsızlık sayesinde, özsel olanın nesnel ânı daha yüce bir şeye ve nihayetinde öznenin göreliliği karşısında mutlak olana, *summum bonum*'a* dönüşürken bir yandan da Schelerci teamülle-

re göre salt betimleyici bir tanı olarak sunulur. Sahicilerde doğal olarak bir yozlaşma şüphesi uyandıran dilsel hassasiyetler sahicilerin gözde düsturunun adlaştırılmasına başkaldırır. "-Lik / -lık" eki bir şeyin neliğine dair genel bir kavram üretir; her zaman bir niteliği adlaştırır, nitekim, örneğin çalışkanlık, bütün çalışkanların ortak özelliği olarak hepsi için geçerlidir. Buna karşın, "sahicilik" hiçbir sahici şeyin özgül özelliği değildir, biçimseldir ve sözcüğün sıfat olarak kullanıldığı yerlerde bile sözcükte dışarıda bırakılan ve mümkün olduğunca reddedilen bir içeriğe ilişkin kalır. Bir şeyin ne olduğunu değil de kavramda varsayılan şeyi (sahiciliği) ne ölçüde karşıladığını, görünürde ne olduğuyla örtük bir karşıtlık kurarak bildirir. Sözcük anlamı kendisini belirten nitelikten alır. Ama "-lik / -lık" soneki sözcüğün bu içeriği halihazırda kendi içinde barındırdığı izlenimi yaratır. Yalın bağıntı kategorisi bulunup çıkarılır ve sırası geldiğinde somut bir şey olarak teşhir edilir; bu mantığa göre, en yüce olan, zaten bütünüyle olduğu şekilde olan şeydir. Yeniden diriltilen Platon, en azından orta döneminde en basit şey de dahil olmak üzere her şeyi kendi İdesine dahil eden ve bu şeyin ideyle safi örtüşmesini bile hiçbir şekilde İyi'yle karıştırmayan asıl Platon'dan daha Platoncudur. Gelgelelim günümüzde bir işkenceci bile, sahicilik adına her türlü ontolojik tazminat talebinde bulunabilir — tabii, işini iyi yapan bir işkenceci olması şartıyla. Kavramın şey karşısında önceliği günümüzde sahiciliğin "hep-benimkilik"le ittifakı üzerinden salt ayrıntıya indirgenir; bu, tıpkı Duns Scotus'un geç dönem skolastiğinin *haecceitas*'ı** kadar yapaydır; bu'luğun çözülmezliğinin, evrensel-olmayışının bir evrenselliğe dönüştüğü *haecceitas* ontik olanın ontolojikleştirilmesinin bir paradigmasıdır. Öznel düşünüme dair tabunun öznelciliğe faydası dokunur: geleneksel felsefe dilinde sahicilik, öznelliğin kendisiyle aynıdır. Ne var ki böylece öznellik farkına varılmadan sahiciliğin yargıcı haline gelir. Sahi-

* En üstün iyi. –*ç.n.*

** "Bu"luk bir şeyi kendisi yapan tikel özelliklerin bütünü. –*ç.n.*

cilik her tür nesnel belirlenime kapalı bırakıldığından, ancak kendisi de sahici olan öznenin keyfiliği tarafından belirlenir. Husserl'in sebatla savunduğu, aklın yargı bildirebileceği iddiası hükümsüz kalır. Bu keyfilik üzerine düşünmenin izlerine, *Varlık ve Zaman*'daki tasarım (*Entwurf*) kavramında bile rastlanabilir, ki bu kavram daha sonra, büyük bölümü memnuniyetle sulandırılmış olan her türden ontolojik tasarımda artışa yol açmıştır. Heidegger son döneminde bu kavramı zekice bir stratejiyle yeniden biçimlendirmiştir. Felsefe yapan özne tasarımında, salt pozitivizme karşın düşüncenin özgürlüğü de bir nebze muhafaza edilmişse, o da Varlık felsefesi yapan biri sıfatıyla kendini düşüncenin zeminini özgürlükle kaplayan biri olarak tasarlayacaktır. Heidegger için derme çatmalığı aşikâr bir teorinin kışkırtıcılığı, kibirli biri sanılmaktan daha utandırıcı değildir: Zırhını kuşanmış kişi korunmasız yerlerinin o kadar bilincindedir ki, öznelliği adlı adınca çağırmaktansa, argümanlarını en şiddetli biçimde tertip etmeye koyulur. Sahiciliğin öznel ânıyla tedbiri elden bırakmadan oynar: onun için, sahicilik artık öznellik tarafından dolayımlanan mantıksal bir unsur değil, öznenin, Dasein'ın içinde nesnel bir biçimde bulunabilecek bir şeydir. Gözlemleyen özne, gözlem sırasında özneye neyin sahici olduğunu bildirir: ölüme yönelik duruş. Bu yer değiştirme, özgürlük ve kendiliğindenlik ânını öznenin elinden alır: özne, tıpkı Heideggerci zihin durumları gibi, "Dasein" tözünün bir niteliğine benzer bir şeye dönüşerek donakalır. Şeyleştiren psikolojiye yönelik nefret, tam da canlıların şeyleştirilmiş olandan farklı olmalarına yarayacak olanı ortadan kaldırır. Davranan kişi olarak özneye değil de, öznenin özne-oluşuna atfedilen bir davranış biçimi olarak sahicilik, öğretiye göre mutlak biçimde "nesnel-olmayan" olan sahicilik bir nesneye dönüştürülür; öznenin önüne gelerek onu belirleyen ve onu kendine bağlı kılan bir olasılığa dönüşür — bu durum karşısında öznenin eli kolu bağlıdır. Atını niçin acımasızca kamçıladığı sorusuna hayvanın nihayetinde bir at olmaya razı olduğuna göre koşmak zorunda olduğu şeklinde yanıt veren arabacı fıkrasındakine benzer bir mantıkla

yargıya varılır. Başlangıçta betimleyici işlevi olan, bir şeyin sahici yönünün ne olduğuna dair görece masum sorudan neşet eden sahicilik kategorisi şimdi bir mit gibi sunulan bir yazgıya dönüşmüştür. Bütün varolanların üzerinde yükselen ontolojik bir yapının doğadan bütünüyle ayrı tutulmuş mahallinde, salt doğal bir şey işlevi görür bu yazgı. Yahudiler, hem ontolojik hem doğalcı açıdan bu yazgının ta kendisi oldukları için cezalandırılır. Heidegger'in varoluşsal çözümlemesinin bulgularına göre, özne, kendine sahip olduğu sürede sahicidir; bu bulgular, kendilerini, aynı mülklerini sahiplendikleri gibi sahiplenen kişilerden övgüyle bahseder; aynı zamanda içselleştirme ve doğaya hükmetme ilkesinin tanrılaştırılmasıdır bu duruş: "İnsan, tam da kendi Dasein'ına tanıklık ederken kimse, odur."[96] "İnsanın Dasein'ını" oluşturan böylesi bir insan-olmanın tanıklığı "bir dünyanın ve onun yükselişinin yaratılışı üzerinden olduğu kadar bu dünyanın tahrip edilmesi ve çöküşü üzerinden de gerçekleşir. İnsan olmanın ve bununla birlikte *onun asıl ifasının tanıklığı* karar verme özgürlüğüyle gerçekleşir. Bu özgürlük zorunlu olanı kavrar ve en yüksek emre boyun eğer" (*a.g.y.*). Bir astsubayın özdenetim yoksunluğuna söz geçirmeye çalışırken söyledikleri burada, daha zarif biçimde ve jargon tabirince söylenmektedir. Bu totolojinin dışında görebildiğimiz tek şey şu emirdir: kendini toparla. Varoluşçu felsefenin babası olan Kierkegaard'da doğru yaşamın tamamıyla karar açısından açıklanması boşa değildir. Diyalektikçi teologlar ve Fransız varoluşçular da dahil olmak üzere bütün Kierkegaard sempatizanları, bu konuda onunla hemfikirdir. Öznellik, Dasein'ın kendisi, bağlı olduğu nesnelliğin bütün belirlenimleri —Almanya söz konusu olduğunda, bu belirlenimler tümüyle soyut ve dolayısıyla iktidar ilişkilerine göre somutlaşan "emre itaat zorunluluğu" anlayışıyla sınırlanmıştır, "askerce" sözcüğünün fetişleştirilmesi buna bir örnektir— gözardı edilerek bireyin kendi üzerindeki mutlak yönetiminde aranır. Bütün bunların şerefine, varoluşçu ontologlar ve

96. Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, Münih 1937, s. 6.

varoluş filozofları savaş baltalarını gömer:

Gerçek bir savaşçının davranışı. Bir daha asla aynı şekilde tekrar etmeyecek, tek seferlik durumlarda gösterilen kararlılık, en uç koşullarda —örneğin ölüm kalım meselelerinde— karar verme gücüdür. Bu türden davranışın temel özellikleri riski göze alma ve aynı zamanda olabilecekleri tartma ve cevval bir hünerlilik sergileme yeteneğidir; bu davranışlara dair kurallar oluşturulabilir ama hiçbir kural özünde onları tamamıyla kapsayamadığı gibi, bu davranışlar da kurallardan türetilemez. En uç durumlarda hem gerçekte kim olduğum hem de neye muktedir olduğum açığa çıkar.[97]

Varoluş sözcüleri, farkında olmasalar da bir mitolojiye doğru yol almaktadır. Kayıtsız şartsız kabul edilen, hiçbir dışsal etkenle sınırlanmayan "kendine hâkim olma", özgürlükle kolaylıkla kesişir. İnsanlara dayatılan belirlenimler ortadan kalktığında onlar da doğa üzerindeki tahakkümlerini mutlulukla tersine çevirip, kendi tanımlarıyla barışır. Ne var ki, sahicilik felsefesi ve jargonunun tam da en istemediği şeydir bu. Kişinin kendine hâkim olması, kendini bulma hakkı tamamen dışarıda bırakılarak, hipostazlaştırılır. Denetimlere bir son verme gibi bir arayış söz konusu değildir; aksine, denetimler Alman idealizminin o eski teamülü uyarınca Dasein'ın Varlığına nakledilir; kişi görevle özdeş olduğunu eklemeden asla özgürlükten bahsetmemelidir. Ampirik dilin sözcüklerini, hiçbir değişiklik yapmadan ele alıp, neyin sahici olduğuna bu sözcüklerin sahici anlamından yola çıkarak karar verince, her defasında bu sözcüklerin neyi kapsadığını belirleyen varolan dünya, neyin olup neyin olmaması gerektiğine karar verecek en yüce merci haline gelir. Ne var ki günümüzde bir şey özsel olarak sadece, baskın kötücüllüğün (*Unwesen*) tam ortasında olan neyse odur; öz, negatif bir şeydir.

Varlık ve Zaman'ın "Ölümün Varoluşsal-Ontolojik Yapısının Ön Taslağı" başlıklı —bu ifadenin basılı sözcükleri kızartmaması ilginçtir— 50. paragrafında şöyle bir cümle vardır: "Fakat bir dünya-içinde-varolan olarak Dasein'ın başına pek çok şey gelebilir."[98]

97. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Gözden geçirilmiş baskı, 6.-10. Tausend, Münih 1958, s. 340.

Bir keresinde birileri de "Camdan dışarı bakan, bazı şeylerin farkına varır" sözünü Frankfurtlu bir aforizma yazarına atfetmişti. Heidegger sahiciliği ölüme doğru varlık olarak kavrayışını da işte bu seviyede kurgular. Böyle bir Varlığın, nesnel-ampirik oluşu nedeniyle değersiz görülen ölümlülükten daha fazlası olduğu varsayılır; zaten Heidegger de ontoloji uğruna bu Varlığı ölüm üzerine öznel düşünümden ayrı tutmak konusunda oldukça titizdir. Kendi-olma, öznenin Herkes'ten sıyrılmış istisnai bir haline dayanıyor değildir,[99] öznenin bilincinin herhangi bir şekli değildir; sahih ölüme doğru varlık, tekelci filozofların pek hoşlanmadığı bir faaliyet olan "ölüm hakkında düşünmek"[100] değildir: "Dünyanın içinde bulunduğu kriz durumunda asıl ihtiyaç duyulan şey: daha az felsefe ama düşüncede daha çok itina; daha az edebiyat ama edebi olana yönelik daha çok ilgi."[101] Onun onaylamadığı tutum,

> ... ölümün ne zaman ve nasıl gerçekleşeceğine ilişkin imkânlar üzerine düşünüp durma sırasında görülür. Ölüm üzerine kara kara düşünmek, ölümün imkân karakterini onun elinden tümüyle almıyor ise de, ölümü başa gelecek bir şey olarak düşünmeyi sürdürmektedir; böyle yaparken de onun gücünü kırar ve ölüm üzerine hesap edici bir iktidar kurmak ister. Yani buna göre ölüm, bir imkân olsa da, bu imkânı mümkün olduğunca az biçimde sergilemelidir. Oysa ölüme yönelik varlıkta (eğer karakterize ettiğimiz imkânı *bir imkân olarak* anlayıp açımlayacaksak), bahsedilen imkân hafifletilmeden *bir imkân olarak* anlaşılmalı, *bir imkân olarak* geliştirilmeli ve ona yönelik tutumlarda *bir imkân olarak* ona dayanılabilmelidir.[102]

Ölüm üzerine düşünmek, daha derin olduğu varsayılan bir şey adına anti-entelektüel bir yaklaşımla kötülenir ve yerine içsel sessizliğin de bir jesti olan "direnç" koyulur. Bu noktada, subayların, kara piyadeleri geleneğine uygun biçimde ölme eğitimi aldığını not etmeli; yine de bu maksatla, mesleklerinin, başka insanları öldürmekten gayrı en önemli yönü üzerine düşünmemeleri tercih edilir. Faşist ideoloji, Alman hükümranlığı uğruna feda edilen dü-

98. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 265.
99. Bkz. *a.g.y.*, s. 137. 100. *A.g.y.*, s. 277.
101. Heidegger, *Über den Humanismus*, s. 47.
102. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 277.

şünce kurbanlarını kamuoyunun nazarından bütünüyle uzaklaştırmak zorundaydı çünkü bu fedakârlığın hedefine ulaşması başlangıçtan beri küçük bir olasılıktı, böyle bilinçli bir düşünüme katlanması mümkün değildi. 1938'de Nasyonal Sosyalist bir subay, sosyal demokrasinin düsturunun tartışmalı bir çeşitlemesi olan şu cümleyi yazmıştır: "Fedakârlık bizi özgür kılar."[103] Heidegger de aynı fikirdedir. *Metafizik Nedir?*'in 1960 yılında yayımlanan sekizinci baskısında, oportünist bir yumuşatmaya gerek görmeyerek şu cümleleri muhafaza etmiştir:

> Özgürlüğün derinliğinden yükseldiği için her türlü zorlamadan kurtulmuş olan fedakârlık, Varlığın hakikatinin korunmasına yönelik olarak insan varlığının Varolanlar için harcanmasıdır. Fedakârlıkta yalnızca lütfu takdir eden gizli bir şükran gerçekleşir; düşünmede Varlık kendini insanın özüne bu lütuf olarak verir; bu sayede insan Varlığa olan bağında Varlığın koruyuculuğunu üstlenir.[104]

Bununla beraber, sahicilik artık ne ampirik ölme-zorunluluğu durumu ne de ölüme yönelik öznel düşünüm hali olduğunda, bir lütfa dönüşür; bu lütuf, adeta ırksal içedönüklük niteliği gibi insanın ya sahip olduğu ya da olmadığı bir şeydir ve ancak totolojik bir biçimde sadece katılım üzerinden ifade edilebilir. Bunun sonucunda, Heidegger ölüm üzerine araştırmalarında totolojik ifadeler kullanmaktan geri duramaz: "Ölüm şu veya bu tutumun, keza varoluşun imkânsızlığının imkânıdır,"[105] demek ki ölüm en basit haliyle artık varolmamanın imkânıdır. Buna hemen, varlığın varlık minvalleri hakkında düşünmenin her zaman totolojik olduğu çünkü bu varlık minvallerinin kendilerinden başka bir şey olmadığı şeklinde yanıt verilebilir. Ne var ki o zaman, herhangi bir düşünce yükleminden feragat ederek sözcükleri salt ezberden söy-

103. Bkz. Herbert Marcuse'nin eleştirisi: *Zeitschrift für Sozialforschung*, C. VII, 1938, s. 408.

104. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 8. basım, Frankfurt am Main 1960, s. 49; Türkçesi: *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 3. basım, 2009.

105. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 278.

lemenin, düşünmenin kendisini ortadan kaldırması gerekirdi. Elbette ki strateji uzmanı, açıkça bu sonucu çıkarmaktan kaçınmış ama filozof mesele haline getirmiştir. Sahicilik bir kez daha, haysiyetini korumak adına kuramsal eksikliği, belirlenemezliği sorgusuz sualsiz kabul edilmesi gereken bir katı emre dönüştürür. Ancak salt Dasein'dan daha fazlası olması gereken şey, salt varolanın, saf kavramına indirgenemeyen ama tam da kavramsal olmayan altkatmana yapışık olan o güçsüzlüğün kanını emerek hayatta kalır. Kavramı tanımlamaktan geri durup, bunun yerine onu sürekli tekrarlamak suretiyle kavramın propagandasını yapan saf totoloji, bir şiddet eylemi şekline bürünmüş zihindir. Her daim tasalanmak arzusunda olan jargonun tasası, özü —"sahiciliği"— en vahşi olguyla eşitlemektir. Ne var ki bu, zorlantılı tekrar bir başarısızlığı da meydana çıkarmaktadır: şiddete meyyal zihnin, zihin olmayı sürdürmek için ne hakkında düşünmesi gerektiğini kavrama konusundaki yetersizliği. Şiddet, Heidegger'in dilsel biçiminde olduğu kadar felsefesinin nüvesinde de bulunmaktadır: kendini korumayla ölümü bir araya getirdiği kümelenimdir bu nüve. Kendini koruma ilkesinin kendine bağlı olanları bir *ultima ratio* (nihai neden) olarak tehdit ettiği ölümden kasıt aslında ölümün teodisesidir. Ama burada bir hakikatsizlik söz konusu değildir kesinlikle. Kendini mutlak biçimde tayin eden ve bütünüyle kendinde ısrar eden idealist ego Hegel'e göre, kendi olumsuzlamasına dönüşür ve ölümü andırmaya başlar:

> Bu nedenle, evrensel özgürlüğün tek işi ve görevi ölümdür, bu öyle bir ölümdür ki, mutlak biçimde özgür olan kendiliğin ifa edilmemiş merkezini olumsuzladığı için içsel kapsamı ve ifası yoktur; bu haliyle, bir lahanayı ikiye bölmekten ya da bir bardak su içmekten daha anlamlı olmayan, en soğuk ve en basmakalıp ölümdür söz konusu olan.[106]

Hayal kırıklığına uğramış Hegel'in Fransız Devrimi'ne karşı öne sürdüğü ve mutlak kendiliğin şiddete yatkın özüne değinen beyanlarını Heidegger kendiliği eleştirmek için bir vesile olarak

106. Hegel, *WW 2*, haz. Glockner, *a.g.y.*, *Phänomenologie des Geistes*, s. 454.

görmez ve kaçınılmaz bir şey, dolayısıyla da bir buyruk olarak ele alır. Şiddet, ölümle suç ortaklığı yapar ve bu salt yüzeysel bir suç ortaklığı değildir; her şeyin, insanın bile bir gün yok olması gerektiği görüşüyle kişinin ölümü küçümser bir "Bir şey olmaz!" tutumuyla kendi sınırlı çıkarlarının peşinde koşması gerektiği yolundaki görüş arasında her zaman doğal bir ittifak süregelmiştir. Bütünün yasası olarak tikellik kendini nasıl yokoluşunda gerçekleştiriyorsa, tikelliğin öznel refakatçisi olan kendini kandırmanın da, hayata bütün bağlılığına rağmen nihilist bir tarafı vardır. Spinoza' dan bu yana felsefe, farklı netlik derecelerinde olsa da, kendilik ile kendini koruma arasındaki özdeşliğin bilincinde olmuştur. Kendini korumada mukavemet eden ego, aynı zamanda onun tarafından kurulmuştur; egonun özdeşliği özdeş-olmayışı tarafından kurulmuştur. Bu, en uç idealist yüceltmede, yani Kant'ın kategoriler çıkarımında hâlâ işlemektedir; bilincin özdeşliğinin kendini sunduğu anlar ve bu anlardan müteşekkil bilinç birliği —başka anlar değil de tam da bu anlar mutlak anlamda verili olduğu sürece— tümdengelimci amacın hilafına birbirlerini şart koşar. Kantçı "Düşünüyorum" bir "sürüp gitme" sürecinin tek soyut referans noktasıdır, bu süreçten bağımsız değildir; bu açıdan, çoktan bir kendini koruma olarak kendiliktir. Elbette Heidegger aynılık (*Selbigkeit*) kavramını Kant'ın soyut aşkın birliğini değil de Husserl'in öznesini göz önünde tutarak kurar; bu özne, fenomenolojik olarak indirgenmiş olsa da, ampirik varoluşunun "paranteze alınmasında" bütün deneyimleriyle tam bir özne olarak görünür.[107] Ama Heidegger'in ima ettiği somut aynılık, ampirik, gerçek özne olmadan elde edilemez; ontik olanın salt imkânı değildir aksine kendisi de hep ontiktir. Kendilik ancak bu içerikle bağıntılı olarak, anlaşılabilir deyim yerindeyse; ontik olanı çıkarıp ontolojik kendiliği bir artık olarak veya ontiğin yapısı olarak muhafaza etmek imkânsızdır; böylesine seyreltilmiş bir şeyin "sahici biçimde varolduğunu" iddia etmek anlamsızdır. Heidegger işte bu nedenle, Dasein kavra-

107. Bkz. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 137; ayrıca bkz. bu metin s. 91.

mını dogmatik ve beyhude bir yaklaşımla, özdeşliğe zıt biçimde geliştirir; ama kendiliği örtük biçimde kendini koruma üzerinden tanımlayarak özdeşlik öğretisi geleneğini de kesintisiz devam ettirir. Dasein'ı asli bir fenomen olarak ontolojik açımlamaya tabi tutmak yerine (çünkü böyle bir şey değildir), niyeti kesinlikle bu olmasa da, öznelliğin tarihöncesine geri döner. Ama kendiliğin kendini korumayla totolojik bağıntısını, Kantçı terimlerle ifade edecek olursak, sentetik bir yargı gibi, tersyüz eder; kendini koruma ve onun kendi anlamıyla içiçe geçmiş antitezi olan ölüm, kendiliğin niteliksel belirlenimiymiş gibi. Heidegger açıkça konuşur konuşmaz, Dasein kategorisi, burjuva düşüncenin erken döneminde olduğu gibi, kendini koruma ilkesi ve bununla birlikte kendini koruyan varolan tarafından belirlenir. Kendi sözleriyle: "ihtimamın birincil momenti olan 'kendini önceleme' şu demek değil midir: Dasein hep kendi varlığı uğruna varolmaktadır?"[108] Bu "kendi varlığı uğruna"nın doğalcı bir şekilde anlaşılmasını hiç istemese de, (bu doğalcılığın) dilsel yankısı konunun bir veçhesi olarak silinmeye direnir; Heidegger'e göre "Dasein'ın yapı bütününün bütünlüğünü oluşturan"[109] ihtimam kategorisinden silinemez. Onun arzusuna göre "tamlığın varlığını da kendi Dasein'ımın bizatihi varoluşsal fenomeni olarak kavramamız"[110] gerekmekte ve hep zati Dasein'ımızın varoluşsal bir cihet alması gerekmektedir. Bütün bunlar, bu Dasein çözümlemesinde kendini korumaya ontolojik açıdan kilit bir rol verir. Elbette bununla birlikte kaçınılmaz olarak ölüme de. Ölüm salt bir sınır olarak Heidegger'in Dasein kavrayışını belirlemekle kalmaz, aynı zamanda, bu kavrayışın tasarımı sürecinde, mutlak biçimde kendi içine çekilerek kendinde ısrar eden soyut kendilik kavramıyla da kesişir. Nasıl Kantçı idealizmde kimse başkasının deneyimlerini, "tasarımlarını" onun üzerinden alamıyorsa, "kimse başkasının canını vermekliğini [ölümünü] onun kendi üzerinden alamaz." Herkesin malumu olan bu beylik laflardır hep-benimkiliğe aşırı pathos'unu bahşe-

108. *A.g.y.*, s. 250. 109. *A.g.y.* 110. *A.g.y.*, s. 255.

den. Ama ölüm tümüyle kendine indirgendiği anda kendiliğin çekirdeği haline gelir. Kendilik arızi-olgusal bütün niteliklerinden sıyrıldığında, geriye ölmek zorunda oluşundan başka bir şey kalmaz: zira çoktan ölmüştür. "Ölüm vardır" cümlesinin üzerindeki vurgunun nedeni budur. *Varlık ve Zaman*'ın ontolojisinde, ölümün ikame edilemezliği öznelliğin özsel niteliklerinden birine dönüşür ve ölümü sadece bir ölçüt olarak değil, bir ideal olarak da kabul eden sahicilik öğretisine kadar varan bütün diğer belirlenimleri belirler. Ölüm, Dasein'ın özü olur.[111] Düşünce mutlak biçimde yalıtılmış bireyselliğe, esasına başvurur gibi başvurunca, elinde ölümlülükten başka bir şey kalmaz; onun dışındaki her şey Heidegger için olduğu kadar idealistler için de ikincil olan dünyadan kaynaklanır. "Ölümle birlikte Dasein, bizatihi kendi *en zati* varlık imkânıyla yüz yüze gelir."[112] Ölüm, Tanrının temsilcisi haline gelir; *Varlık ve Zaman*'daki Heidegger kendini Tanrı için fazla modern bulmaktaydı halbuki. Ölümü feshetme olasılığını düşünmek bile büyük bir günah işlemektir ona göre; bir varlık biçimi olarak ölüme-doğru-varlık, herhangi bir sıradan —sıradan!— ontik varlık tarafından feshedilme ihtimalinden açık ve net biçimde koparılır. Dasein'ın varoluşsal ufkunu oluşturan ölüm, mutlak bir şey olarak ele alındığından, kutsal bir mutlağa dönüşür. Burada, ölüm kültüne gerileme söz konusudur; zaten jargonun en başından itibaren askeri meselelerle arasının gayet iyi olmasının nedeni budur. Şimdi, daha önce de olduğu gibi, Horkheimer'in Heidegger'in bir kadın hayranına verdiği yanıt geçerlidir: Kadın Heidegger'in en azından, insanları bir kez daha ölümle yüz yüze getirdiğini söylemiştir; Horkheimer buna Ludendorff'un bunu çok daha başarılı biçimde hallettiği yanıtını vermiştir. Ölüm ve Dasein özdeşleştirilir, ölüm salt özdeşliğe döner, başkasının değil sadece kendinin başına gelebilen bir varolanın salt özdeşliği gibi. Varoluş çözümleme-

111. *A.g.y.* Ayrıca bkz. Adolf Sternberger'in 1932'de özellikle *Varlık ve Zaman* §47'ye yöneltiği eleştiri: *Der verstandene Tod*, Frankfurter Dissertation, Gräfenhainichen 1933.

112. *A.g.y.*, s. 266.

si hızla ölüm ve Dasein arasındaki ilişkinin en dolaysız ve değersiz veçhesine, özdeş-olmamalarına, ölümün Dasein'ı tahrip ettiği, onu gerçekten olumsuzladığına doğru gelişir ama bu sırada kendisi de bu değersizlikten kaçamaz: "Ölüm, Dasein-imkânsızlığının imkânıdır."[113] Wedekind'in *Baharın Uyanışı*'ndaki lise öğretmenleri de böyle konuşur. Ölümlü bir varlık olan Dasein'ın *characteristica universalis*'i* ölmesi gereken şeyin yerine geçer. Böylece ölüm, bir manevrayla, sahici olanın yerine getirilir, zaten ontolojik olan Dasein, ontolojik oluşu üzerinden "müstesna"laştırılır,[114] ve analitik yargı derin felsefi önermeye, kavramın kof evrenselliği kavramın özgül unsuruna dönüşür; "müstesna bir başa-gelme"[115] olan ölüme, bir şeref madalyası takılır. Kültürel-tarihsel ontolojik anlam eksikliğinin Heidegger'in felsefi düşüncesinin hareketine ilham vermiş olması gibi, şimdi tam da böyle bir eksiklik, kaçınılması mümkün olmayanın körlüğü, Heidegger'in ölüm teorisinde eksik olan şeye dönüşür. Böylece, düşüncesi, jargonun kapısına vurulduğunda yankılanan boşluk sesini dışarı aksettirir. Totoloji ve nihilizm kutsal bir ittifaka bağlanırlar. Ölümün sadece anlamsız bir şey olarak deneyimlenmesi gerekir. Ölüm deneyiminin anlamının bu olduğu öne sürülür ve ölüm Dasein'ın özünü kararlaştırdığından, aynı zamanda Dasein'ın anlamı da bu olur. Hegel'in tekrar geri getirilemeyecek olan ve pozitif mutlağı, yaptığı olumsuzlamaların bütünlüğünde bulunan metafiziği burada boyutsuzlaşacağı bir noktaya kadar içselleştirilir ve böylesi bir yapıda, Hegelci "yitişin öfkesi"ne,[116] dolayımsız yokoluş teodisesine indirgenir.

Özdeşlik düşüncesi tarih boyunca ölümcül, her şeyi yiyip yutan bir şey olagelmiştir. Özdeşlik pratikte daima bütünlüğü amaçlar; belirsiz nokta Bir ile kendi dışında bir belirlenimi olmadığından aynı şekilde belirsiz nokta olan Hep-Bir bir bütün oluşturur.

* Evrensel dil. Leibniz tarafından bilginin dile getirilebilmesi için tasarlanmış simgesel dil. *–ç.n.*

113. *A.g.y.* 114. *A.g.y.* 115. *A.g.y.*
116. Hegel, *WW 2*, *a.g.y.*, s. 453.

Heidegger'de, idealizmde olduğu gibi, kendi dışında hiçbir şeyi kabul etmeyen şey bir Bütün olarak ele alınır. Böyle bir özdeşliğin ötesine geçildiğine dair en küçük ipucu bile, dünyanın ne kadar uzak bir köşesinde olursa olsun bireyselliğinde ısrar eden biri bir faşist için ne kadar dayanılmazsa o kadar dayanılmaz olacaktır. Heidegger'in ontolojisinde her türden olgusallığın dışlanmasının amaçlanmasının nedeni bilhassa budur: Olgusallık özdeşlik ilkesini yalanlayacak, kendi kadiri mutlaklığını korumak adına, bir kavram olduğu gerçeğinin üstünü örtmek isteyen kavramla aynı öze sahip olmayacaktır; diktatörler, kendilerine diktatör diyenleri hapse atar. Ne var ki, başka hiçbir şeyle değil de sadece kendiyle özdeş olan özdeşlik kendini yok eder; artık bir başkaya yönelmediği sürece herhangi bir şeyin özdeşliği olmaz, hatta bu haliyle, Hegel'in de teşhis ettiği üzere, hiçbir şey olmaz. Demek ki bütünlük Heidegger'in ölüm üzerine mülahazalarına da etki eder. Bu mülahazalar, Heidegger'in selefi Scheler'in başlangıçta yapmacıklıktan uzak olan Gestalt psikolojisinden alıp metafiziğe naklettiği bütünlük, kesinlikle parçalarından önce tesis edilmiş bir şey olarak bütünlük için geçerlidir.[117] Faşizm öncesi Almanya'da bütünlük on dokuzuncu yüzyılı, özetle zamanı geçmiş olduğu için elden çıkaran bütün bağnazların şiarıydı. Bu yaklaşımda özellikle psikanaliz, genel olarak da Aydınlanma hedef tahtasındaydı. Bütünün parçalarından önce geldiği görüşü, nasıl bugün jargon ustalarını kendine meftun etmişse, *Varlık ve Zaman*'ın ilk yayımlandığı yıllarda da ilahiyat düşüncesinin bütününde hâkimdi; Heidegger o zamanın yaygın düşünme alışkanlığını açıkça, pek de değiştirmeden tekrarlamıştır. Felsefenin görevinin bütünü tasarlamak olması Heidegger için bir dogma niteliğindeydi, tıpkı sistem oluşturma görevi bir zamanlar bir idealist için neyse, felsefenin görevinin bütünü tasarlamak olması da Heidegger için odur: bir dogma:

117. Heidegger bazen başka filozofların bütünlük kavrayışını da ele alıp değerlendirmeye tenezzül eder ama bunu sadece kendi kavrayışının üstünlüğünü göstermek adına yapar.

Bu durumda, ön-sahipliğimize Dasein'ın bütünlüğünü koyma ödevi ortaya çıkmaktadır. Fakat bu, şu demektir: Bahse konu varolanın bütün olma imkânına ilişkin soruyu önce ortaya koyup sonra da onu açmak lazımdır. Dasein var olduğu müddetçe onda hep bir şeyler noksandır; o, şunu veya bunu olabilmektedir ve olmaktadır da. Söz konusu noksanlığa bizatihi "sonun" kendisi de aittir. Dünya içinde varolmanın "sonu" ölümdür. Varlık imkânına, yani varoluşa ait olan bu son Dasein'ın olası bütünlüğünü hep tehdit eder ve belirler.[118]

Bunun için geçerli düşünce modeli, bilhassa Gestalt kuramının "iyi Gestalt'ı"dır: içle ve dış arasındaki "yazgı olarak bilinç" tarafından tahrip edilmesi gereken anlaşmanın bir modeli. Mekanik karşıtı bir tutum takınarak hiddetle karşı çıktığı bilimsel işbölümünün izlerini üzerinde taşıyan bir kavrayıştır bu. Tekil bireyin içselliği toplumun ötesinde kalan, bozulmamış bir bütündür. Özneyle çevresindeki dünya arasında dört başı mamur bir birlik kurulmasının özneye bağlı olduğu söylenir. Ancak kendini, üzerine düşünmeden gerçekliğe karşıt olarak konumlandırırsa bütünlük olabilir. Bu nedenle, bu denli antropolojik veya varoluşsal bir görünümü olan bütünlük gibi bir kategorinin bile hedefi uyumdur, toplumsal itaatkârlıktır: Jargonun insanlık adına uyguladığı *a priori* özne partizanlığıyla, insanların, kendilerinin de bir bütün olabilmek için dolayımsızca birleşmeleri beklenen gerçekliğin, nihayetinde, böyle bir olunmaya layık olup almadığı, dışsal bir güç olarak bu insanları bütünlükten yoksun bırakıp bırakmadığı ve bu bütünlük idealinin insanların baskı görmesine ve güçsüzlerin parçalanmasının devamına yardımcı olup olmadığı üzerine düşünülebilmesi engellenmiş olur. Mevcut durumun bütününün bir ifadesi olarak insanın atomlaştırılması da hakikate tekabül eder; bu hakikatin durumla birlikte değiştirilmesidir yapılması gereken; durumun içinde kalarak hakikati çarpıtmak, onu varlığın unutuluşuna, bu hakikati kabul edenlerin unutkanlığına havale etmek değil. Heidegger bütün düşünce donanımlarından önce yapılanmış olan Gestalt'ı keşfederek Tanrı'yı laboratuvar ortamında kanıtla-

118. *A.g.y.*, s. 248.

makla gizliden gizliye övünen iyimserlik karşısında hissettiği sessiz hoşnutsuzluğu, ölüm karşısında bütünlük hakkında konuşup konuşamayacağımız şeklindeki retorik ve istemeden komik olan soruda gizler; tam da bu noktada, dolayımsız olarak önceden mevcut bulunan, nesnel yapılandırılmışlık hakkındaki tez adeta imdadına koşmuştur. Derme çatma bir düşünce yapısının yardımıyla sorgusuz sualsiz kabul edilen bütünlük mecburiyetini tam anlamıyla kırılgan bir yaşam deneyimiyle bir araya getirebilmiştir; bozulmak bilmez bir ciddiyet ifadesinin gereksinim duyduğu bir deneyimdi bu. Maalesef neredeyse mekanik bir biçimde bir araya getirdiği Hegelci bir şemayı izleyerek, tam da Dasein'ın kırılganlığıdır bu, der. Varsayıma göre, ölüm bu kırılganlığı bir bütüne çevirecektir. Sonluluk, Dasein'ın güçsüzlüğü onu tam da kendi ilkesi olarak kapsayacaktır. Negatiflik, çatılan kaşlara rağmen tabu olduğundan, Heidegger hedefini gözden kaçırarak düşünür. Felsefe Dasein'ın yapısını herhangi bir şekilde tespit edebilecek olsa, parçalara ayrılmış olanı ve bütünü, kendiyle özdeş olanı ve kendiyle özdeş olmayanı onda bir araya getirir ve bu da doğal olarak Dasein'ın planlanan ontolojisinde bir yarılmaya yol açacak bir diyalektiğe yol açardı. Oysa Heidegger'de bu doktrin sayesinde başka hiçbir yerde olmadığı kadar açıkça görülür ki negatiflik salt öz olarak, diyalektik karşıtı bir yaklaşımla pozitife dönüşür. Bilimsel-psikolojik açıdan yetersiz kalan bütünlük öğretisini felsefeyle birleştirmiştir; saçılmış varolan ile eleatik uyum içindeki varlık arasındaki karşıtlık, sessizce mekanik düşüncenin —bu konuda esas günah keçisi Aristoteles'tir— borç hanesine kaydedilir. Bu düşüncenin, en şüpheli ifadelerden birinin hiç bıkmadan beyan etmeye devam ettiği üzere, "aşılması" gerektiğinden Heidegger' in de en ufak şüphesi yoktur; bu tavır onu çifte haleyle modernlik ve zamandışılık haleleriyle donatır. Yirmilerin irrasyonel dalkavuk dili "beden-ruh-birliği" üzerine abuk sabuk konuşmalarla doluydu. Gerçek insanın anlamı, sanatta olduğu gibi, varoluş anlarının bütünle ilişkisinde ortaya çıkmalıydı; ümit vaat etmeyen ampirik dünyanın üzerine, *Jugendstil* örnek alınarak teselli serpişti-

rildi. Heideggerci ölüm çözümlemesi elbette tedbirli bir yaklaşımla, bütünlük kategorisini, tekil bireylere değil de Dasein kategorisine uygulamakla yetinir. Psikolojik bütünlük teoreminden —dil alanında— ilham alınmıştır: doğadaki sözümona bütünlükleri alıp varlığın aşkınlığına yükleyen her türlü nedensel muhakemeden feragat etmenin bedeliyse önünde sonunda ödenir. Çünkü söz konusu olan zaten gerçek bir aşkınlık değildir; Kantçı yaklaşımda olduğu gibi, deneyim imkânının ötesine geçmez, deneyimin kendisi dolaysızmış, çürütülemezmiş, adeta kendiyle yüz yüze gelerek kendinin farkına varırmış gibi davranır. Fenomenlerle bedensel temas halinde olunduğu karmaşası, bu entelektüalizm karşıtlığına yardımcı olur. Tahrif edilmemiş halleriyle fenomenlere hâkim olmaktan duyulan gururun temelinde, dünyanın toplumsal yapı nedeniyle değil de çözümleyici düşünce nedeniyle maddi parçalara bölündüğü yolundaki örtük hüküm bulunur. Felsefe branşının o dönemde yürürlükte olan kuralları uyarınca, çözümlemeden de bahsedilir ama bu felsefe artık daha fazla çözümleme yapmayı arzulamamaktadır.

Varlık ve Zaman'ın merkezi bölümü, "Dasein'ın Olası Bütün-Oluşu ve Ölüme Yönelik Varlık" üzerinedir.[119] Bu bölümde, daha sonra görüleceği üzere, salt retorik bir yaklaşımla, "bahse konu varolana, kendi varoluşu içindeyken onun kendi bütün-oluşu içinde erişilebilir mi, yoksa erişilemez mi?" sorusu sorulur.[120] İhtimam olarak ontolojikleştirilmiş olan kendini korumanın "bu varolanın olası bütün-oluşu" ile çelişmekte olduğu açıktır.[121] Heidegger ihtimamı ontolojik bakımdan "Dasein'ın yapı bütünlüğünün bütünü"[122] olarak belirlediğinde, daha sonra ayrıntılı olarak açığa vuracağı bütünlüğün tekil varolanın Dasein'a çevrilmesi suretiyle zaten öngörüldüğü gerçeği üzerinde durmaz. Heidegger'in, daha sonraları fazlasıyla önem atfederek açıkladığı şeyin onda zaten içkin olarak bulunduğunu söyleyebiliriz: herkesin ölecek olması bir insanın yaşamının kutsal kitap ve destanlarda tahayyül

119. *A.g.y.*, s. 250. 120. *A.g.y.* 121. *A.g.y.* 122. *A.g.y.*

edildiği gibi bütüne tamamlanması imkânını *a priori* dışlıyor değildir. Heidegger'i varoluşsal bütünlüğü tesis etme çabasına tekil bireylerin artık bütünlüksüzlük de yaşayabildiği yolundaki tartışmasız gerçek zorlamış olabilir.[123] Bütünlüğün, tarihsel deneyimlere rağmen ayakta kaldığı varsayılır. Bu maksatla, Heidegger'in teorisinin hedefi olan varolanların bütün-oluşu —jargondaki "tasa/görev" (*Anliegen*) kavramı da işte buradan doğmuştur— "*kendisinde noksanlık bulunan*"[124] salt özet niteliğindeki varolandan daha önce denenmiş bir usulce ayıklanır. Bu varolanın "varlık minvali el-altında-olmaklıktır";[125] bu varolanın karşısına ampirik bireysel yaşamın ötesinde varoluşsal bir bütünlük katına çıkarılan topyekûnluk koyulur.

Dasein'ın kendi "seyrini" tamamlayana dek "yaşam seyri" içinde var olduğu varolanların biraradalığı, bir yerlerden bir şekilde el-altında oluvermiş birtakım varolanların tedricen bir araya getirilmesiyle tesis ediliyor değildir ki. Zira Dasein, [ancak] kendi henüz olmamışlığı doldurulduğunda esasen *var* olmaya başlayan değildir. Öte yandan öyle olmadığında da, onun halihazırda var olmadığını söyleyemeyiz. Dasein hep öyle varolur ki, kendi henüz-olmamışlığı daima ona *ait* kalır.[126]

Bu ancak, Dasein kavramı ölümlülükle birlikte düşünüldüğü, yani Heidegger'in felsefesi önvarsayıldığı ölçüde geçerlidir. Ontolog için bütün-oluş, gerçek yaşamın bütün içeriğinin birliğinden ziyade niteliksel olarak üçüncü bir şey olması gerektiğinden, birlik, yaşam içinde kendi içinde uyumlu, açıkça dile getirilen ve devamlılık gösteren bir şey olarak değil de yaşamın sınırlandığı ve bütünlüğüyle birlikte ortadan kaldırıldığı noktada aranır. Yaşamın dışında, bir varolmayan ya da en azından kendine özgü bir varolan olarak bu nokta yine ontolojik olacaktır: "Mamafih biraradalık haline ait olan bu bir arada-olmayışlığın, yani noksanlık olarak mahrum oluşun, ölüm imkânı olarak Dasein'a ait olan henüz-olmayışlığı ontolojik bakımdan belirleyebilmesi katiyen müm-

123. Bkz. "Giriş", Walter Benjamin, *Schriften I*, s. XXII.
124. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 258.
125. *A.g.y.* 126. *A.g.y.*

kün değildir. Çünkü bahse konu bu varolanın varlık minvali, asla dünya-içindeki el-altında-olan şeklinde değildir."[127] Olgusallıktan uzaklaştırılan ölüm, bütünlüğün ontolojik kurucusuna dönüşür. Böylece, yapısal bir bütünü fazla düşünmeden kendi anlamıyla eşit tutan (bu her türlü anlamın reddedilmesi anlamına gelse bile) ve Heidegger'in de hiç sorgulamadığı bir düşünme alışkanlığı uyarınca, ontolojik bir topografi tarafından geç sanayileşme döneminin atomlaşmış bilinci olarak kaydedilen parçalanmanın ortasında anlam bahşeden bir anlama dönüşür ölüm. Böylelikle, Dasein'ın olumsuzlanması olan ölüme sahte bir varlık belgesi verilir.[128] Dasein'ı ancak, ontolojik bileşeni olan ölüm salt bütünlüğün vakarıyla donatabilir. "Dasein'ın sonu olarak ölüm; Dasein'ın en zati, irtibatsız, kesin ve bu haliyle belirsiz ve atlatılamaz imkânıdır."[129] Heidegger böylece, başlangıçta salt aksini ispat etmek için sorduğu soruya olumsuz yanıt verir:

> Bu yüzden, Dasein'ın henüz olmamışlığını noksanlık olarak yorumlarken (üstelik ontolojik bakımdan bu münasip de değildir), formal bir çıkarsama yaparak bunu onun bütünsüzlüğü olarak görmek doğru olmayacaktır. *Kendini-önceleme karakterinden hareketle temin edilen henüz-olmamışlık fenomeni, aynen esasen ihtimamın yapısında olduğu gibi, olası bir varoluşsal bütün-oluş aleyhine göreve çağrılacak bir üst temyiz makamı değildir. Ayrıca bahse konu kendini-öncelemenin, böylesi bir sona yönelik varlığı esasen münkün kıldığı da gözden kaçmamalıdır.* Hep bizim kendimiz olan varolanın olası bütün-oluşu meselesi, eğer Dasein'ın temel hali olan ihtimam ile Dasein'ın en uç imkânı olan ölüm "birbirine bağlı" ise, doğru bir meseledir.[130]

Dasein, kendini ontik parçalarına ayıran ölümün gücüyle ontolojik bir bütüne dönüşür. Ama ölüm sahiciliğini, "herkes"in dışında durduğu için kazanır. Bu da, ölümün vekâlet edilemezliğiyle gerekçelendirilir. Heidegger akla gelebilecek bütün ölüme-yönelik-duruşları "herkes"in tezahürü olarak eleştirerek —sonuçta, sadece "herkes"in "ölümden hep cereyan eden bir 'hadise'" diye bahsettiğine hükmetmiştir— hem son derece gerçek hem de olgu-

127. *A.g.y.* 128. Bkz. bu metin, s. 107.
129. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 274. 130. *A.g.y.*, s. 274-5.

sallığın ötesinde olan kendi sahih ölümünü bunlardan ayrı tutmaktadır.[131] Ölüm, vekâlet edilemezliğiyle saf Diesda (*haecceitas*) kadar kavram-dışı olur; kavramı onu önceleyecek ve bütün kuramların içerikleriyle ilişkilerinde olduğu gibi ona vekâlet edecektir. Bununla beraber Heidegger aynı zamanda kendisine ölümün vekâlet edilemezliğinden bahsetme imkânı veren tek şey olan olgusallığı karalar; çünkü evrensel bir kavram olan ölüm artık hep benim olanı değil herkesin ölümünü imlemektedir. Bir hadise olarak ölüm, yani fiili ölüm sahih ölüm değildir; ontolojik ölümün o kadar da korkunç olmayışının nedeni budur:

Hergünkü hep-beraberliğin kamusallığı, ölümü hep cereyan eden bir aksilik olarak "bilir" ve ona "ölüm hadisesi" der. Şu veya bu yakın dostumuz, yahut uzak bir tanıdığımız "ölür". Her gün ve her saat tanımadıklarımız da "ölür". "Ölümle" dünya-içinde yer alan bilindik bir hadise diye karşılaşılmaktadır. Bu haliyle o, her gün karşılaşılan şeylere özgü dikkat-çekmezlik içinde kalır. Zaten "herkes"in, işbu hadise için hazır bir tefsiri de vardır. Onun hakkında dile gelen yahut çoğunlukla bir şey söylenmeyen ve "kaçamakça" sarf edilen sözler, aslında şunu demek ister: Sonunda herkes ölecek, fakat şimdilik sıra bizde değil.[132]

Heidegger bir hadise olarak ölümle bir sahihlik olarak ölümü ayırma telaşıyla, sofizmlere de sırt çevirmez: "Herkes ölecek" ifadesini analiz ettiğimizde, ölüme yönelik hergünkü varlığın varlık minvali açıkça ortaya çıkacaktır. Bunun gibi sözlerde ölüm, belirsiz bir şey olarak anlaşılır, öncelikle bir yerlerden kopup varması gereken, fakat halihazırda kendimiz açısından *henüz mevcut-olmayan* ve bu yüzden de tehditkâr olmayan bir şeydir o. "Herkes ölecek" ifadesi, ölüm adeta sadece bizim dışımızdaki herkesi etkileyecekmiş zannını yaymaktadır. Kamusal Dasein tefsiri şunu demektedir: "herkes ölecek", çünkü böylelikle diğer herkes ve ben kendim, kendimizi şuna inandırırız: tam da ben değil; çünkü bahsi geçen herkes aslında *hiç kimse*.[133]

Ölümün sadece "herkesi" etkileyeceği yorumu, halihazırda Heidegger'in, karanlık yüzünü "herkes"in teşkil ettiği varlık bi-

131. *A.g.y.*, s. 268. 132. *A.g.y.* 133. *A.g.y.*

çimlerine dair hipostazının koşuludur ve şu basmakalıp sözün ifade ettiği hakikati hiçe sayar: ölüm egoyu olduğu kadar alter egoyu da kapsayan genel bir belirlenimdir. Birisi "herkes ölecek" dediğinde kendini de, en iyi ihtimalle hüsnü tabir yaparak, hesaba katar; ancak burada, Heidegger'in itiraz ettiği erteleme vuku bulmuştur bile: konuşan kişi yaşıyor olmalıdır, yoksa konuşamazdı. Ayrıca, Heidegger'in seferber ettiği bu türden argümanlar kaçınılmaz olarak saçmalıklar âleminde hareket eder, bu âlemse içinde bir felsefe taşı gibi kristalleşen sahiciliği yalanlar; "herkes"in kafasına yatan bir şey varsa o da bu leh ve aleyh durumudur. Heidegger'in pek değer vermediği, "hiç kimseye şahsen ait olmayan"[134] bir "vukuat" olarak ölüm, dilin kuralları gereğince kesinlikle birine, yani ölene aittir. Benim ölümüme bir başkasının ölümü karşısında ancak tekbenci bir felsefe ontolojik öncelik tanır. Duygusal olarak bile insan kendi ölümünden çok başkasının ölümünü deneyimleyebilir. Schopenhauer *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın dördüncü kitabında bunu gözden kaçırmaz:

> Düşünmeyen hayvanda olduğu gibi insanda da, bilincinin derinliklerinde yer etmiş olan kendisinin doğa olduğu, dünya olduğu inancından kaynaklanan bir güven duygusu hüküm sürer; bu güven duygusu sayesinde kimse hiçbir zaman uzak olmayan kesin ölüm düşüncesinden kaydadeğer biçimde tedirgin olmaz, aksine sonsuza dek yaşayacakmış gibi gününü gün eder; bu durum o kadar ileri götürülür ki, kimsenin ölümünün kesinliğine dair canlı bir inanç taşımadığı söylenebilir, çünkü bu inancı taşıyan kişiyle ölüme mahkûm edilmiş suçlunun haletiruhiyesi arasında pek bir fark olmazdı; aslında herkes söz konusu kesinliği soyut ve kuramsal olarak tanır ama onu, pratikte uygulanamayan başka kuramsal hakikatler gibi, yaşayan bilinciyle özümsemeden bir yana bırakır.[135]

Heidegger'e göre Herkes, mübadele ilişkisinin salt ideolojik türevlerinin bulanık bir karışımıdır; cenaze konuşmalarının ve ölüm ilanlarının *idola fori*'si (piyasa putları) de Başka'yı tanımak

134. *A.g.y.*
135. Schopenhauer, *Sämtliche Werke in fünf Bänden*, Großherzog Wilhelm Ernst Edisyonu, Leipzig, o. J., C. I, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (İstenç ve Tasarım Olarak Dünya), s. 376.

yerine kendini başkayla özdeşleştiren, soyut kendilik sultasını aşıp onu dolayımında tanıyan insanlık da bulunur bu karışımda. Felsefenin şaibeli bir biçimde öznelerarasılık adını verdiği alana yönelik genel ayıplanma, sözümona şeyleşmemiş olan ve esasında olsa olsa başka her şey kadar dolaysız ve birincil sayılabilecek olan asli özneyle şeyleşmiş bilinci aşmayı umut eder. Heidegger' in şu kilit cümlelerini okuyalım:

> Ölüm Dasein'ın en zati imkânıdır. Ona yönelik varlık Dasein'a kendi en zati varlık imkânını açımlar ki, onda esasen Dasein kendi varlığını söz konusu eder. Onda Dasein'a müstesna biçimde kendi olma imkânı içinde kalarak herkesten kopuk kaldığı, yani öndeleyerek kendini ondan koparabildiği şeyler açığa çıkabilmektedir. Aslında bu imkânın anlaşılması ise herkes-benliğinin hergünkülüğü içine fiilen kaybolmuşluğumuzu tümüyle açığa vurmaktadır.[136]

Ölüm, ayırıcı özelliği orada olmak olan en yakındakine karşın ölümlülüğün özü haline gelir ve böylece yapay bir biçimde Varolanın ötesinde konumlanan şeye, Herkes'ten kurtarılmış haliyle herkesin yüce antitezi olan Sahici'ye dönüşür; sahicilik ölümdür. Bireyin ölümdeki yalnızlığı: ölümün "irtibatsızlığı ... Dasein'ı kendi başına bırakır",[137] kendiliğin temeli olur. Bu bütünüyle kendi başına olma hali başkaldırının ilksel imgesi olan kendini olumsuzlama aslında kendinin had safhada sağlamlaştırılmasıdır. Esasında, ölüm ânındaki soyut kendilik, sımsıkı kenetlenmiş bir çeneden dökülen Ben, Ben, Ben sözleri, kendiliğin ölümden sonra dönüştüğü hiçlikten farklı değildir; ama Heidegger'in dili bu negatif unsuru şişirip tözsel bir şeye dönüştürür. Jargonun formel prosedürünün şablonu işte bu içerikten alınmıştır. Heidegger'in öğretisi, gayri ihtiyari sadece "ölüm beleştir ama onun da bedeli hayatındır" yollu abes şakanın bir tefsirine dönüşür. Heidegger evrensel mübadele ilişkisinden kati biçimde kopuk olduğu varsayılan ölüme kapılmıştır; Herkes'e yüklediği mübadele ilişkisinin kısırdöngüsünden böylece çıktığını sanmaktadır. Ölüm, özneye

136. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 279. 137. *A.g.y.*

mutlak biçimde yabancı olduğundan, bütün şeyleştirmelerin de modelidir. Mübadelenin nihayet meşru biçimde kendini gerçekleştirmesine izin vermek suretiyle ondan kurtulmak yerine onu ebediyetin daha çaresiz biçimin derekesine düşüren ideoloji, ölümü mübadelenin devası olarak över. Heidegger'e göre Dasein, utanç verici tarihini kendi başına gerekçelendiremeyecek durumdaysa, onu ancak, nihayetinde dönüşmeye mahkûm olduğu yıkım kurtarabilir. Bu tavırdan çıkan en önemli şiar, *durumu olduğu haliyle kabul etmek*, kişinin boyun eğmek ya da daha pozitivist bir ifadeyle, uyum sağlamak zorunda olduğunu söylemektir, mevcut duruma boyun eğmesi gerektiği yolundaki acınası emirdir. Gerçek bir boyun eğme bile söz konusu değildir aslında çünkü zaten Dasein'ın başka seçeneği yoktur, işte tam da bu nedenle ölüm, Dasein'a göre ontolojiktir. İdeolojiyi sıfır noktasına kadar indirgeyen bir düşünce türüne ideolojik olmayan düşünce adı veriliyorsa, Heidegger'in ideolojik olmadığı söylenmelidir. Ama Dasein'ın anlamını geri kazandığını iddia etmesi nedeniyle operasyonu bir kez daha ideolojiye dönüşür; bu, günümüzde ideolojinin yok oluşu üzerine konuşmaları andıran bir ideolojidir — ideolojinin ayaklar altına alındığı bu konuşmalarda asıl arzulanan hakikati ayaklar altına almaktır.

"Herkes ölümden korkma cesaretini göstermeyelim diye elinden geleni ardına koymamaktadır"[138] cümlesiyle Heidegger aslında *ideolojisinin* şu esasını açığa vurmaktadır: ölümü, ölüm üzerinde hiçbir gücü olmayan toplumsal içkinlikle bütünleştirme girişimi; benzer bir girişim Evelyn Waugh'nun *The Loved One* parodisinde de gözlemlenebilir. Heidegger'in bazı ifadeleri ölümü yüceltme mekanizmasıyla büyük benzerlik sergiler: "Halbuki ayartılma, teskin ve yabancılaşma *düşkünlük* [denen] varlık minvalini nitelendiren öğelerdir. Ölüme yönelik hergünkü varlık düşkün bir varlık olup ölümden *sürekli bir kaçış içindedir*."[139] Ne var ki yabancılaşma toplumsal bir ilişkiyi tayin eder: söz konusu olan ölümle

138. *A.g.y.*, s. 269. 139. *A.g.y.*, s. 270.

kurulan ilişki olsa bile; insan ve dinsel kuruluşlar insanın korku duyduğu şeyi unutmak yönündeki bilinçdışı arzusunu ticari biçimde yeniden üretir. Şuna benzer görüşleri beyan etmek için fundamental ontoloji ve onun terimleri elzem değildir:

> Böylelikle herkes, *ölümle ilgili sürekli bir teskin olunmayı* temin etmiş olur. Ama aslında bu, sadece "can verene" değil, onu "teselli edene" de yönelik bir girişimdir. Ve hatta vefat durumunda bile kamunun, ilgilenedurduğu tasasızlığının bu hadise nedeniyle rahatsız edilmemesi ve huzursuzluğa kapılmaması sağlanmaya çalışılmaktadır. Keza başkalarının can vermesi, çoğu kere toplumsal bir zahmet, hatta bir münasebetsizlik sayılmakta, kamunun da bundan korunmasına gayret edilmektedir.[140]

Ibsen'in Yargıç Brack'ı da, Hedda Gabler'in intiharını "İnsanlar artık böyle şeyler yapmıyor ki" sözleriyle karşılamıştır. Psikolojiyle hiçbir bağ kurmak istemeyen Heidegger, ölümün entegrasyonunun tepkisel doğasını psikolojiye başvurarak teşhis etmiştir. Bu, *Varlık ve Zaman*'da şifrelenmiş halde bulunabilir:

> Oysa hergünkü Dasein *ölümden* düşkünce kaçarken de aslında bizatihi herkesin hep *ölüme yönelik varlık* olarak belirlediği şeye tanıklık etmiş olur, açık açık "ölüm hakkında düşünme" işine girişmediğinde bile. *Yani vasati hergünkülük içindeki Dasein bile hep o en zati, irtibatsız ve atlatılamaz varlık imkânını söz konusu eder — her ne kadar, varoluşunun bu en uç imkânına karşı gamsız bir kayıtsızlık içindeki ilgilenme hali içinde olsa da.*[141]

Buna rağmen, Heidegger o boş "Yaşamın tadını çıkar" ifadesinde ve "Gün gelecek herkes ölecek ama şimdilik yaşıyoruz"[142] yollu —haklı olarak hor gördüğü— aptal beylik lafta barınan (ve bastırılan) çaresizliği hissedip ona saygı duyacak kadar ileri gitmez. Ölümün yüceltilmesine yönelik protestonun yeri liberal ideoloji eleştirisidir: Bu eleştiri bize kültürün yadsıdığı doğallığı hatırlatmalıdır; kültür doğallığı yadsır çünkü kültürün egemenliğinde, doğallık kendini doğanın antitezi sanan şey sayesinde devam ettirilir. Heidegger bunun yerine faşizmin yolundan giderek doğallığın dolaylı, yüceltilmiş biçimi karşısında daha vahşi biçimini

140. *A.g.y.*, s. 269. 141. *A.g.y.*, s. 270. 142. *A.g.y.*, s. 271

savunur. Heidegger'in ölüme-yönelik-Varlık'ı kendi irrasyonel bastırılışına irrasyonel bir karşılık verir. Geleneklere uygun, meta biçimine göre modellenmiş bir yaşamdır bu bastırmaya mecbur kılan, Varlık'ın negatif yapısı değil. İnsanların ölümü artık bastırmak zorunda kalmadığı ve onu Heidegger'in öğretisinde doğa-üstü (*supranaturalistisch*) terimlerle ebedileştirilen yalın doğal durumun bir işareti olan korkudan başka bir duyguyla deneyimleyeceği bir toplumsal durum hayal edilebilir. Ölüm düşüncesi, kör bir kendini koruma itkisi nedeniyle bastırılır; saldığı korku bu bastırmanın bir parçasıdır. Artık çarpıtılmayan, yasak koymayan bir yaşamda, insanların hakkının hileyle elinden alınmadığı bir yaşamda muhtemelen kimse boş yere bu yaşamın onlara o ana kadar vermeyi reddettiği şeyi vereceğini umut etmek zorunda kalmayacak; aynı nedenle, bu yaşamı kaybetmekten korkmayacaktır — bu korku ne kadar derinde yer etmiş olsa da. İnsanların ölümü bastırdığı gerçeğinden yola çıkarak ölümün sahici olduğu sonucuna varılamaz; Heidegger ise bunu yapacak son kişi olmalıdır çünkü ölümü bastırmayan insanlara sahicilik atfetmemeye dikkat eder. Bir nevi felsefi dil sürçmesi sonucunda Heidegger ölümün ontolojikleştirilmesini, kesinliği sayesinde diğer fenomenlerden niteliksel olarak üstün olmasıyla tanımlar ve elbette ki bunu hergünkülükle ilişkili olarak ispatlar. "Burada karakterize edilen hergünkü zihin durumu ölüm 'olgusu'nun kesinliği karşısında korkusuz bir üstünlük içindeymiş gibi görünen ama ölüme korkuyla yaklaşan zihin durumu aslında sadece ampirik kesinlikten daha 'üstün' bir kesinliğin varlığını teslim etmiş olur."[143] Bu daha üstün şey, tırnak işaretlerine rağmen teorinin ölümü onayladığı itirafını ispatlamaya yeter. Sahicilik partizanı "herkes"in *minores gentes*'ine* atfettiği günahı işler: Ölümün sahiciliğini kullanarak ölümden kaçar. Salt ampirik kesinlikten daha üstün olduğunu ilan eden şey güya ölümü hayvanlar gibi nalları dikme halinin sefaletinden ve iğrençli-

* Önemsiz insan topluluğu. *–ç.n.*
143. *A.g.y.*, s. 273.

ğinden kurtararak Wagnerci aşk ölümüne veya kurtuluş ölümüne çevirir; Heidegger'in sahici olmayanın hesabına yazdığı şeye, ölümü hijyenle bütünleştirmeye benzer bu. Ölümün övülerek sahiciliğe yüceltilmesinde dile getirilmeyen şey Heidegger'i ölümün korkunç tarafının işbirlikçisi yapar. Musalla taşının sinik materyalizminde ontolojik tiradlardan çok daha doğru biçimde tanınıp nesnel açıdan daha güçlü biçimde ilan edilir bu korkunçluk. Ontolojik tiradların çekirdeğinde ölümün varoluşsal açıdan Dasein'dan önce gelen deneyüstü kesinliği vardır; deneyimden arılık bir zamanlar düzanlamıyla olduğu duruma dönüştürür onu: kirden arılık. Ama ölüm hiçbir şekilde arı olmadığı gibi mecburi bir şey de değildir. Öyle olsaydı büyük dinlerin kurtuluş müjdeleri varlığı unutmuş olurlardı. Oysa varlığın onlara ihtiyacı yoktur. Bazı basit organizmaların ölümü nasıl daha karmaşıksa, bireyleşmiş organizmalarınkiyle aynı anlama gelmiyorsa, giderek şekillenen organik süreçler üzerinde hâkimiyet kurma potansiyelini de göz önünde tutarak ölümü saf dışı etme düşüncesini a fortiori bertaraf edemeyiz. Şimdilik oldukça ihtimal dışı görünebilir ama varoluşsal-ontolojik açıdan düşünülmesi bile mümkün olmayan şeyler düşünülebilir. Gelgelelim, ölümün ontolojik itibarı olduğu iddiası, Heidegger'in ifadesiyle ontik bir değişime uğrama ihtimali nedeniyle halihazırda çürümüştür. Heidegger'in bu umutların, işkencecilerin tabiriyle kökünü kurutması sonucunda, Sahiciler, bu potansiyelin adını duyar duymaz olabilecek en kötü şeyin ölümün saf dışı edilmesi olduğunu bir ağızdan tekrarlayan koroya katılan herkes adına konuşmaktadır. Bunların jargonun mahareti olduğu söylenebilir. Ölümün ebediyetinin yarattığı coşku, ölümün bir tehdit olarak kullanılma süresini uzatır; siyasal açıdan da savaşların kaçınılmazlığının propagandasını yapar. Ölümsüzlüğü bir ide olarak sınıflandıran Kant fazlasıyla tanıdık olanın tasdikinden başka bir şeyin yeşeremediği bu tür derinliklere inmekten kaçınmıştır. Cansız maddeden yaşamın üretilmesiyle Heideggerci ölümün varoluşsal ufku temelden değişecektir. Heidegger'in felsefesi ve onunla birlikte Alman imanının geriye kalan son lağımına akacak her

şey başka hiçbir konuda bu kadar duyarlı değildir. Varolanların Varlık seviyesine yükseltilmesi şartını içeren, varolanla varılmış anlaşma ölümle işbirliğinden beslenir. Burjuva toplumun gelişim süreci nedeniyle fiziksel olarak mahkûm olduğu bütün kötülükler ölüm metafiziğinde demlenmektedir.

Sahih ölüme-doğru-Varlık olan, "bütün Dasein'ın varoluşa-dair önceden ele alınışını mümkün kıla(n), yani bir bütün-varlık-imkânı olarak varolmanın imkânını"[144] sunan "öndeleme" öğretisi gizlice, salt totolojik beyanlardan daha fazlasının söylenebilmesi için ölüme-doğru-Varlığın tam da olmak istemediği ama olması gereken şeye dönüşür: yani bir tutuma. Bu tutum ile herkesin ölmesi gerektiği gerçeği arasındaki farka dair hiçbir şey söylenmese de, tutumun böyle bir gerekliliği konuşmadan ve üzerine düşünmeden kabul ederek itibar kazanması beklenir.

Fakat öndeleme, ölüme yönelik gayrisahih varlıkta olduğu gibi ölümden *kaçışı olmayışından* sakınmayıp kendini *ona açar*. Kendini kendi ölümüne önceden açarak, [insana] tesadüfen ortaya çıkan imkânlar içinde kaybolmuşluktan kurtarır kendini; kaçışı olmayan imkândan önce gelen fiili imkânlar ancak bu şekilde sahih olarak anlaşılabilir ve tercih edilebilir duruma gelir. Öndeleme varoluşa, kendinden vazgeçmenin onun en uç imkânı olduğunu ifşa eder ve böylece onu erişilmiş olan şu ya da bu varoluş durumuna sabitlenip kalmaktan kurtarır.[145]

Heidegger'in sözleri nadiren bu kadar hakikatlidir. İnsanın kendini doğa olarak düşünmesi kendini koruma ilkesi üzerine eleştirel olarak düşünmek demektir aynı zamanda; doğru yaşam ise, "erişilmiş olan şu ya da bu varoluş durumuna" sabitlenip kalınmayan bir yaşamdır. Gelgelelim Heidegger ölüm öğretisinde kendinden vazgeçmeyi kendiliğin bir mertebesi olarak sabitlemek suretiyle söz konusu davranışı Dasein'dan, Dasein'ın pozitif anlamı olarak temin eder ve böylece düşüncesinde belirmeye başlayan vukufu berbat etmiş olur. Teslimiyet, kendiliğin ayrıştırılmasını, kendiliğin metanetli bir kararlılıkta sabitlenmesine dönüştüren inatçılık halinde katılaşır; kendilikle kendiliğin çözülüşü ödünsüz

144. *A.g.y.*, s. 282. 145. *A.g.y.*, s. 279-80.

bir biçimde özdeşleştirilince kendilik negatif ilkenin mutlaklaştırılması olur çıkar. Heidegger'in ölüme yönelik Varlık'ı açıklamak için kullandığı bütün kategorileri birbirine bağlayan şey "inat"tır: Ölüm imkânına "dayanılabilmelidir"[146] (*Aushalten*); sabitlenip kalmadan ve şiddetten farklı olması gereken şey, sabitlenmeyi ve şiddeti en uç haline taşır. Heidegger'e göre özne, en uç acıya katlanan egoyu örnek alarak dayanıklılık gösterirken en sahici halindedir. Kendiliğin sabitlenip kalmasıyla zıtlık içinde gösterdiği şey aslında kendiliğin şiddetinin dilsel izlerini taşır: o buna "kurtarma" adını verir.[147] Nasıl onun için Dasein —özne— aslında ölümse, ölüme yönelik varlık da salt istençtir. Ontolojik kararlılık ne için öldüğünü sormamalıdır. Yerinden kıpırdamayan kendiliktir son sözü söyleyecek olan:

Dasein'm bizatihi kendisine ve kendi vicdanıyla tanıklık edilen söz konusu müstesna ve sahih açımlanmışlığa (*yani ketumca ve korkuya hazır olarak kendini zati borçlu-oluşa yansıtmaya*) biz, *kapalılığı-açma-kararlılığı* diyoruz.[148]

Oysa, korkuya cesaret etmenin doğru, ideolojik olmayan yaşam olması için önce bu cesaretin korkulacak her şeyde çarçur edilmemesi gerekir.

Sahicilik jargonu, tikel içeriğin bütünüyle gözardı edildiği dil olarak ideolojidir. Bu dil, Heidegger'in ölüme giydirdiği haysiyet jestiyle anlamı olumlar. Haysiyet de özünde idealisttir. Özgürlüğünün bilincinde olan yasakoyucu bir egemen sıfatıyla özne bir zamanlar kendini küçük bir tanrı sanırdı. Ama bu türden motifler Heidegger'in haysiyetinden çıkarılmıştır:

Fakat kendi kendisiyle olan açık bağı sayesinde Varlığın inayeti, insana fakirliğin asaletini vermeseydi ve bu fakirlik içinde fedakârlığın özgürlüğü kendi hazinesini saklamasaydı, insanlık köklü şükranı nasıl bulabilirdi? Fedakârlık, Varlığın inayetini koruma yolunda, Varolana veda etmektir. Gerçi Varolandaki meydana getirme ve başarma ile bu fedakârlığa hazırlık yapılabilir, ama bu yolla bu fedakârlık hiçbir zaman gerçekleştirilemez. Onun gerçekleşmesi her tarihsel insanın eylemesiyle —özlü düşün-

146. *A.g.y.*, s. 277. 147. *A.g.y.*, s. 280. 148. *A.g.y.*, s. 313.

me de bir eylemdir— ulaşılan Varolmayı, Varlığın onurunun korunması için, elden bırakmamaktaki ısrarından kaynaklanır. Bu ısrar, her fedakârlığın veda edici özü için gizlice hazır olmaya toz kondurmayan soğukkanlılıktır. Fedakârlık, Olagelmenin kendi özünü sürdürdüğü yerde yabancılık çekmez; Olagelme olarak Varlık insanı Varlığın hakikati için talep eder. O nedenle fedakârlığın bir fayda ya da faydasızlıkla ölçüldüğü hesap yapmaya —amaçlar ne denli alçak veya yüksek tutulursa tutulsun— tahammülü yoktur. Böyle bir hesaplama fedakârlığın özünü bozar. Amaca ulaşma hırsı, yokedilemeyecek olanın yakınına varmaya cesaret eden fedakârlık ruhunun korkuya hazır ürpertisinin açıklığını bulandırır.[149]

Haysiyetin, insanın değil de Varlığın haysiyeti rolünü oynadığı bu türden cümlelerin ihtişamının laik cenaze törenlerinden tek farkı irrasyonel fedakârlık hevesidir: bir şehrin yerle bir edildiği bir sefer dönüşünde, o seferden dönemeyenlerin şerefine şampanya içen pilot subaylar da benzer konuşmalar yapmış olsa gerek. Haysiyet hiçbir zaman, olduğundan fazlasıymış gibi görünmeye çalışan kendini koruma tavrından daha öte bir şey olmamıştır; yaradılan yaratanı taklit eder. Haysiyet feodal bir kategorinin dolayımıdır, burjuva toplumu silinip gitmiş bu feodal kategorinin hiyerarşisini meşrulaştırır. Burjuva toplumu oldum olası sahtekârlığa meyillidir, kutlama törenlerinde delegelerin nizamı hiç bozmadan kurum kurum kurulmasında iyice meydana çıkar bu sahtekârlık. Heidegger'deki haysiyet bu ödünç alınmış ideolojinin gölgesi olur bir kez daha; haysiyetini, iyi bir devletin iyi vatandaşı olduğuna dair Pythagorasçı iddiada (bu da şüpheli bir iddiadır gerçi) temellendiren öznenin yerini, öznenin, diğer herkes gibi ölmek zorunda olduğu gerçeği nedeniyle talep ettiği saygı alır. Bu bakımdan Heidegger, istemese de, bir demokrattır. Kaçınılmaz olanla özdeşleşme, fedakârlık sıfatıyla bu teselli felsefesinin tek tesellisi halini alır: o, nihai özdeşliktir.

Yaşamını başkalarının yaşamı pahasına muhafaza ederek gururla "dayanan" Ben'in lime lime olmuş kendini ortaya koyma ilkesine, Ben'i ortadan kaldıran ölümle değer kazandırılır. Bir zamanlar ebedi yaşama açılan kapı Heideggerci felsefenin yüzüne

149. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, s. 45.

kapanır; o da bu kapıdan geçmek yerine onun gücü ve büyüklüğüne tapınır. Boşluk, ketum bir esrarın sürekli pençesinde olma durumunun muammasına dönüşür. İçine kapalı insanların içselliklerinin derinliği, kendi öne sürdükleri gibi dünyevileşme karşısında tiksinti mi duymaktadır, yoksa bu soğuk halleri, hiçbir şeyin ona bir şey ifade etmemesi gibi, kayda değer bir şey ifade etmemekte midir, söylemek çoğunlukla zordur. Geriye kalan ölüye hürmettir; daha insani durumda, sevdikleri bir yakını ölenlerin çaresizlik içinde kabaran duygularıdır, daha kötü durumda ise, ölümü, teoloji o eski gücünü kaybettikten sonra bile, ilahi istenç ve inayet düşünceleriyle kutsama alışkanlığıdır geriye kalan. İşte dilin suistimal ettiği bu durum, sahicilik jargonunun şemasıdır. Jargonun haysiyeti dilinden düşürmeyen yapmacıklığı, ölümün dünyevileştirilmesine verilen gerici bir tepkidir; dil, kaçmakta olanı, ona inanıp onu adlandırmadan ele geçirmek ister. Çıplak ölüm ancak bir aşkınlık söz konusu olsaydı dönüşeceği şeye dönüşerek bu konuşmaların kapsamı olur. Hiçliği bir şey olarak anlamlandırmanın yanlışlığı dilde yalancılığı üretir. *Jugendstil* de bu şekilde, anlamdan yoksun halde deneyimlenen bir yaşama, kendinden yola çıkarak soyut bir olumsuzlamayla anlam aşılamaya çalışmıştır. *Jugedstil*'in hayali manifestosu Nietzsche'nin yeni levhalarına kazınmıştır. Geç burjuva dönemi Dasein'ından benzer bir ifade duymak imkânsızdır artık. İşte bu nedenle ölüme anlam yüklenir. Ibsen'in son dönem oyunlarında bir çıkış yolu olmayan geleneksel yaşamın dışsal bir zorlama olmaksızın sonlandırılması, oyunun olayörgüsünün kaçınılmaz sonucu, adeta tamamına erdirilmesi olarak vuku bulur ve bu haliyle dinsizlerin ölü yakma merasiminin arındırıcı ölümüne benzer. Gelgelelim drama biçiminde bu eylemin beyhudeliği ucu açık bir mesele olarak kalır; kendini imha etmenin öznel açıdan teselli verici anlamı nesnel açıdan tesellisiz kalır. Son sözü trajik ironi söyler. Birey toplumsal konumu açısından ne kadar güçsüzleşirse, kendi güçsüzlüğünü sükunetle fark etme olasılığı o kadar azalır. Kendiliğin şişinerek sahih olana, Varlığa dönüşmesi gibi o da şişinerek kendiliğe dönüşür.

Birbiri ardı sıra *Hiçlikle Karşılaşma* ve *Varlıkla Karşılaşma* gibi başlıkları olan kitaplar yayımlayan bir yazarın gayriihtiyarı Heidegger parodisinin suçu bu yazara değil, bu türden şahsiyet kayıpları karşısında kendini üstün gören modele yüklenmelidir. Heidegger de hiçlikle sadece daha üstün Varlığa hazırlık dersi mahiyetinde karşılaşmıştır. Schiller haysiyet tartışmasında, Heidegger'in tonlamasını, kendi içine inzivaya çekilme veya bir tür kendini güvene alma olarak önceler.

Yapmacık zarafeti gözleme fırsatı nasıl tiyatrolarda veya balo salonlarında yakalanıyorsa, bakanlar kurulunda veya öğretmenlerin (özellikle de yüksek okul öğretmenlerinin) odalarında da sahte haysiyeti gözleme fırsatı yakalanabilir. Hakiki haysiyet, duygulanımın hükmetmesini engellemekle, istemdışı hareketleri yönetmeye yeltenen içgüdüyü belirli sınırlar içinde tutmakla yetinirken, sahte haysiyet istemli hareketleri bile zincire vurur, sadece şehvani hareketleri değil, hakiki haysiyetin kutsallaştırdığı ahlaki hareketleri de baskılar ve ruhun yüzdeki dışavurumu olan bütün mimikleri siler. Sahte haysiyet asiliği gaddarlıkla bastırmakla kalmaz, boyun eğmeye de sertlikle yanıt verir ve gülünesi yüceliğini doğayı boyunduruk altına alma, bunun mümkün olmadığı yerlerde ise onun üzerine örtme yoluyla bulmaya çalışır. Doğaya dair her şeyden nefret etmeye ant içmişçesine, bedeni, insanın bütün hatlarını saklayan uzun, dökümlü giysilerle sarar, kol ve bacakların kullanımını gereksiz süslü takılarla kısıtlar ve hatta saçları kesip doğanın armağanının yerine baştan savma bir yapaylık koyar. Hakiki haysiyet doğal olandan utanç duymaz, sadece yabani doğadan utanç duyar, daima, kendini tuttuğu anlarda bile özgür ve açık bir hali vardır; duyguları gözlerinden dışarı aksedip şen ve sakin ruh hali alnında belagatli izler bırakır. Oysa sahte ciddiyet kırışıklıklarda kendi izini bırakır, içine kapalı ve esrarengiz haliyle bir komedyen gibi kendi özelliklerini ihtimamla takip eder. Yüzdeki bütün kaslar gergindir, orada hakiki bir doğal ifade barınmaz artık ve insan bütünüyle mühürlü bir mektuba döner. Ama sahte haysiyet, özelliklerini dışa vuran mimikleri katı bir denetime tabi tutmakta her zaman haksız değildir çünkü belki de bu mimikler kişinin açık etmek istediğinden çok daha fazlasını gözler önüne serebilir; bu hakiki haysiyetin tenezzül etmediği bir tedbirliliktir elbette. Hakiki haysiyet doğaya sadece hükmetmek ister, onun üzerini örtmek istemez; buna karşın, sahte haysiyette doğa dışarıdan denetim altında tutulduğundan, içeride daha da güçlü bir hükümranlık kurar.[150]

---

150. Friedrich von Schiller, *Sämmtliche Werke*, 8. Cilt, 1. Bölüm, Stuttgart ve Tübingen 1818, s. 96 ("Über Anmuth und Würde").

Ustasının bedel-haysiyet ayrımına inanan Kantçı filozof bunu yine de arzulanır bir şey olarak görüyordu. Bunun sonucunda, bu büyük yazar çok yaklaştığı şu görüşü ıskalamıştır: haysiyete, kendi yozlaşmış biçimi içkindir; bu yozlaşmışlık, entelektüeller sahip olmadıkları ve karşı çıkmaları gereken iktidarın suç ortakları oldukları anda kavranabilir hale gelir. Kantçı haysiyet çözülerek sahicilik jargonuna katılır nihayetinde. Kendi üzerine düşünmeyle değil, bastırılmış bir hayvanlıktan farkıyla tanımlanan insanlık da onun peşinden...

—

SONSÖZ

YAZAR *Sahicilik Jargonu*'nu *Negatif Diyalektik*'in bir parçası olarak tasarlamış ama daha sonra metni bu kitaptan çıkarmıştır, bunun tek nedeni metnin kapsamıyla kitabın geri kalanı arasındaki uyumsuzluk değildir. Bir diğer neden de, metnin içerdiği dil fizyonomisi ve sosyoloji unsurlarının kitabın planıyla uyumsuzluğudur. Zihinsel işbölümüne yönelik direnç, bu işbölümünün sadece gözardı edilmeyip üzerine düşünülmesini gerektirir. *Sahicilik Jargonu* elbette amaç ve tematik itibariyle felsefi bir eserdir. Felsefe, kendi kavramıyla yetindiği sürece sağlam bir içeriği olduğu da söylenebilir. Ancak felsefe saf kavramının idealine geri döndüğünde kendinden vazgeçer. İşte o zamanlar tamamlanmamış olan ana kitapta tam da bu konu ele alınırken *Jargon* da, bu görüşten hareket eden —onu tam olarak gerekçelendirmeden de olsa— bir usul tutturmuştur. İşte bu nedenle, asıl kitaptan daha önce, bir tür ön hazırlık kitabı olarak yayımlanmıştır.

Yazar işbölümünü gözettiği kadar ona sert biçimde meydan okumaktan da geri durmamıştır. Teamüllere uyarak kategorileri ayrı tutmaksızın ve mümkün olduğunca ayrı ayrı ele almaksızın felsefi, sosyolojik ve estetik tasalar güden bir yöntem izlediğini öne sürecek kişilere ancak şu yanıtı verebilir: bu talep nesnelere, sınıflandırmacı bilimin düzen ihtiyacını yansıtır ve sonra da söz konusu nesnelerin kendisini yücelttiğini iddia eder. Yazar dışarıdan şüpheli biçimde dayatılan bir norm adına, kitabına uyarak şematize etmektense kendini onlara bırakmayı tercih etmiştir. Benimsediği tavır aslında tam da felsefenin ele aldığı konuların iç

içe geçmişliğiyle belirlenmektedir, oysa genel geçer yöntem bu iç içeliği parçalarına ayırmaktır. Öte yandan, konunun bu bütünlüğü sayesinde kendi girişimleri —örneğin *Dissonanzen*'daki "Müzisyenin Eleştirisi" gibi müzik eleştirisi makaleleriyle felsefi makaleleri— arasındaki bağlantılar da daha görünür hale gelecektir. Dilin kötü biçimi içinde estetik açıdan alımlanıp sosyolojik açıdan anlamlandırılan şey, dille birlikte koyutlanan içeriğin, o örtük felsefenin hakikatsizliğinden çıkarsanmıştır.

İşte bu da bazı husumetlere yol açar: Jaspers alıntıları, Heidegger'den alınan fikir blokları, aynı dilsel yaklaşımla, aynı seviyede ele alınmıştır ki okul müdürlerinin infiale kapılmasına yol açacak şey de budur muhtemelen. *Jargon*'un metni bu insanların kendilerinden daha aşağı seviye takipçilerinde hor gördükleri yazma tarzının aynısını, hem de kendi üstünlüklerinin bir kanıtı olarak kullandığını işaret eden çok sayıda, gerçekten bitmez tükenmez zenginlikte kanıt içermektedir. Felsefi önermeleri, jargonun neyden beslendiğini olduğu kadar açıkça söylenmese de dolaylı olarak telkin gücünün bir bölümünü nereden aldığını da gözler önüne serer. Bugüne kadar sağkalan ve bugün bile jargonda dile gelen nesnel tinin ilerlediği istikamet, yirmili yılların ikinci yarısında Alman felsefesinin hırslı tasarılarında şekillenmiş ve dile getirilmişse, amiyane jargonun yalancılığında akseden hakikatsizlik de ancak bu tasarıların eleştirisinde tespit edilebilir. Jargonun fizyonomisi Heidegger'de açığa çıkan şeye yönlendirir insanı.

Yüceliğin, alçaklığın kılıfı olarak kullanılması yeni bir şey değil: potansiyel kurbanlar böyle hizaya getirilir. Ancak yücelik ideolojisinin suçunu itiraf etmesinin tek yolu kendisinden vazgeçilmiş olmasıdır. Bunun gözler önüne serilmesi belki de muğlak ve herhangi bir sorumluluk gerektirmeyen, kendisi yavaş yavaş bir ideolojiye dönüşen ideoloji şüphesinde kalıp daha ileri gitmemeyi engellemeye yardımcı olur. Çağdaş Alman ideolojisi liberal ve hatta seçkinci öğretiler gibi belirli öğretileri dile getirmeme konusunda dikkatlidir. İdeoloji yer değiştirerek dilin içine kaymıştır. Bu yer değiştirmeye yol açan, toplumsal ve antropolojik değişim-

lerdir ama bu sırada ideoloji üzerindeki örtünün yırtılmamasını da sağlamışlardır. Böyle bir dilin aslında ideoloji, yani toplumsal açıdan zorunlu bir görünüm oluşu, o dilin içinden, "nasıl"ı ile "ne" yi arasındaki zıtlıktan anlaşılabilir. Nesnel imkânsızlığıyla jargon dilin ufukta beliren imkânsızlığına tepki gösterir. Dil ya piyasaya, gevezeliğe, hüküm süren bayağılığa teslim olur. Ya da, kendini yargıç makamına oturtur, cübbesini üzerine geçirir ve böylelikle ayrıcalığını pekiştirir. Jargon mutlu bir sentezdir ve işte bu nedenle patlar.

Bunu göstermek bir yanıyla fiilî bir müdahaledir. Günümüz Almanyası'nda jargon ne kadar karşı koyulamaz gibi görünse de zayıf ve hastadır; başlı başına bir ideolojiye dönüşmüş olduğu anlaşılır anlaşılmaz o ideoloji tahrip olacaktır. Jargon Almanya'da nihayet sesini kaybedecek olursa bu kısmen kendisi de önyargılı olan şüpheciliğin vakitsizce ve haksızca övgü toplamasını sağlayan o özellik nedeniyle olacaktır. Jargonu bir güç aracı olarak kullanan ya da kamusal imajını jargonun toplumsal-psikolojik etkisine borçlu olan ilgili taraflar ondan kolay kolay vazgeçemeyecektir. Bazıları da jargondan utanç duyacaktır; otoriteye derinden bağlı takipçiler bile, destek için yüzlerini döndükleri o otoritenin kırılganlığını fark eder etmez bu gülünç durumdan sakınacaklardır. Jargon Almanya'nın son dönemlerinde hâkim olan hakikatsizliğin döneme uygun biçimiyse, onun olumsuzlanmasında, pozitif formülasyonlara direnen bir hakikat keşfedilebilir.

Kitabın başlangıcındaki bazı bölümler ilk olarak *Neue Rundschau*'nun 1963'te yayımlanan üçüncü sayısında yayımlanmıştır.

Haziran 1967

Theodor W. Adorno

Sahicilik Jargonu

Bir polemik kitabı Sahicilik Jargonu. Adorno burada, başta Heidegger olmak üzere Jaspers, Buber gibi Alman varoluşçularının başvurdukları dili, bu düşünürlerin düşüncesini bulandıran "jargon"u hedef alıyor. Varoluşçuluğun başvurduğu bu jargonun tam da sahicileştirme iddiasında olduğu anlam ve özgürlük çağrılarını tahrip ettiğini söylüyor. Adorno'ya göre bu dil, özgürlük meselesini ele alma iddiasında bulunduğu halde, kapitalizmin tam kalbinde yatan özgürlüksüzlüğü ortaya çıkarmayı hiçbir şekilde başaramıyor, tam tersine görmezden geliyor. Tıpkı kültür endüstrisinin yaptığı gibi, ama bu kez tam da bu endüstriye mesafeli durduğunu düşünen insanlarda ucuz bir iyimserliği, toplumsal eylemsizliği ve lafta kalan bir bireyselleşmeyi besliyor. Jargon, yüceliğin insanları hizaya getirme amacının hizmetine sokulmasının, yani katmerli bir hakikatsizliğin "Almanya'nın son dönemlerine uygun biçimiyse", diyor Adorno, "onun olumsuzlanmasında, pozitif formülasyonlara direnen bir hakikat keşfedilebilir."

Heidegger düşüncesinin günümüzde ülkesinin sınırlarını çok aşan bir nüfuza sahip olduğu düşünüldüğünde, önemi ve aciliyeti daha da artan bir kitap bu. Üstelik, gerçek eleştirel düşünce ile, sürekli özgürlükten dem vururken aslında yeni muhafazakârlık biçimlerini, yeni "hizaya sokma" yollarını meşrulaştıran sahicilik, otantiklik peşindeki düşünce arasındaki mücadele günümüzde de şiddetlenerek sürüyor.



Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-975-342-837-8



Metis Yayınları
www.metiskitap.com